UOSMAN
1766/1-2
2175

بذل الذين ذوا في العقد ٢١١٧

جلال في العقايد مع خلخالي

٢١٧٥

الحمد لله الذي هدينا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله

وقف سلطان المسلمين حجة الحق على الخلق بالبرهان السلطان ابن السلطان السلطان ابو الغياث عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان صان الله عز وجل جوهر ذاته عن الاعراض والعلل وانا الداعي الحاج ابراهيم حنيف المفتش باوقاف الحرمين غفر لهم

[illegible] وانا لا الكراهة [illegible] للقراءة [illegible] اصل الدلالة [illegible] بيجه زاده

نقد الفقهاء [illegible]

[illegible] الحمد وان كان نوع من الشكر [illegible] الامام الرازي في تفسيره [illegible] من اعتقاد [illegible] الاعمال [illegible]

[illegible] والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء [illegible] والعمل الصالح يرفعه [illegible] ان الشجرة [illegible]

ورفع الدرجات قال المصنف رحمه الله تعالى [illegible] على علم التوحيد والصفات

عملا صالحا [illegible] وهو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على [illegible] العمل الصالح الموافق للشريعة

[illegible] المطهرة المبتني على علم الشرايع والاحكام

ملا خواجه رحمه الله تعالى

[illegible] OSMANİYE KÜTÜPHANESİ
Nuruosm.
1766/1-2
Eski No 2175
297-3 (077) = 727

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في
الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج
والبرهان المشيد لقواعد الدين بالسيف والسنان وعلى آله وصحبه
الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان وبعد
فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني
ملكه الله نواصي الاماني ان العقائد العضدية قد تضمنت قواعد من
اصول العقائد الدينية الا انها ثبتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها
مسئلة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها ولم اطلع على شرح لها
يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح
اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح بجرح وقدح فجردت لذلك الى ان
اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد و
التفصي عن المضايق ولم اقتصر على تبيين القيل والقال على
ما هو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال
بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واقتديت بمقتضى
الدليل وان لم تساعده مقالات الجمهور قال النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه

اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من
غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم
الا ان يتكلف والرسول قد يشعر مراده بانه قد يخص بمن هو صاحب
كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبأ
بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى
الطريق

العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في التارسخ
حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الفرد فيها فهو خلاف الاجماع فانه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في

الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجة

وان لم تشاهده مقالات للجمهور قال النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه

اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من

غير ان يكون مبعوثا الى الغير كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم

الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب

كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي والنبي اشتقاقه من النبأ

بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى

الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على

ما يتبادر اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة

وهم الذين امنوا به عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث

على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل

على امة الدعوة لكان وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر اكثر

من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد

فانما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك

ربك فترضى او بمعناه للقريب اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن

حينه عليه السلام وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب

فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهو اكثر منه

توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بها مخالفة معتدة بها

بهذا العدد وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا

العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من

حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان

فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان ابتلوا بالدخول فيها فهو مشترك
بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان الفرقة
معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون
المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح
العقائد الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال الذين هم
على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب
او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من راى النبي صلى الله عليه وسلم
مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته او لا
وهذه اشارة الى ما قلنا هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما
يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى
حيا عالما قادرا الى غيره من مباحث الذات والصفات ويسمى تلك
الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم ويسمى
شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة
التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى
الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل جده ابو موسى الاشعري رضي الله
تعالى عنهم فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل
فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون بما
روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رضي الله تعالى عنهم وذلك

انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقائدهم بالاحاديث
الصحيحة المنقولة عنه عليه السلام وعن اصحابه رضي الله تعالى عنهم ولا
يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم
كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة
المتبعين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن
المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد
نصير الدين الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الراي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة
كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم في جميع
الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في الاصول
قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في
مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق
بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب
ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع
كونه غير جسم ومنزها عن المكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود حتى
الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروايح
وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واسناد الممكنات
كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها
والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي تشنع

مخالفوهم عليهم فيما حكى شيخنا في كتبه اجمع الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق
لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في
عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك
نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين
باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتمييز اقسامها من
الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات وائمة
المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم هو في الاصل ما يعلم
به الشيء ثم غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى
ذاته وصفاته حادث ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على ان
اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه
مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده
بالذات وحاولوا اثبات ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي
الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم الاستدلال بها كيف والتقدم
الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على
وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا
فلا يتحقق العلة التامة البتة وهو خلاف مذهبهم ومن احكامهم
اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن اي وجد
بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول
مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة

فان

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية
والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها
واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها
واما صورها النوعية فقيل بجنسها وصور ضمن مشخص انواعها لا يجب
ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن
افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي
وقد رأيت ان كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ
قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم
وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل
افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث
الزماني عنه مخالف لما اشتهر منه قوله بقدم النفوس الا ان يثبت
قدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف ولذلك لم يعد
من الفلاسفة لتوقفه لما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل
الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في
وجود ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم
وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث

على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه
فان قيل لابد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه فقلنا ان
اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم
انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا
احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على
صفة معينة كالطول او القصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة
فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور
الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار
على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه
وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان
يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا
عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في
المكان فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما
تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها
والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده
المتناهي وليس انه متقدم عليه بالزمان او الواجب تعالى بالزمان
انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة ان الارادة
القديمة بذاتها ليست كافية يلزم قدم وجود الممكن وعلى فرض ان
يكون كافية يلزم قدم الممكن فلابد من تعلقها ولاجله هذا التعلق

امر آخر فينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث
الذي هو علة بجزئه معدا لوجود الآخر لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم
لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس هذا
المعد او نحوه ودعوى المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة
سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة سواء كان جسما او غيره فهو
دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد ان تنتهي الى مادة
قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول
باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل
ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا
وانما امكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لو فرض تحقق جميع ما لابد منه
في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الا
الامكان مما لابد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده
الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده
متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق
الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية في وجوده
ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة
وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف
وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف
المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر

من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانه يتنقل الكلام
الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني قدم الممكن الذي
تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج
الى امر مخصص بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية
وفي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء
كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما
التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت
تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون
ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك
الوقت واراد ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك
الارادة وهكذا فتنتهي تعلقات الارادة من جانب المبدا او تنتهي
من الجانب الاخر الى ارادة ذلك الممكن وهي يكون الحال كما تقول
الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي الى
الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل
مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار
الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها
الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا اذ المعاد ههنا
اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها
تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية

على ما دلة عليه الارادة ولا المريد طرفا السلسلة كما انه ليست
المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد
وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الفاضل بالاعتقاد والوجه
الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بان يقال هذا
الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه
بان الشيء اللازم منه حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور
المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث
اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا اجتماع المتقدم منها
مع المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك قديمة
عندهم وحركاتها دائمة فمع ذات جهتين الاستمرار والتجدد
فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت
واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت بما حققنا خبير بانه يمكن
ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم
الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من
افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك
بعض المحدثين من الباطنية وقدماء في بعض تصانيفه ابن تيمية
القول به في الوقت وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم
المذكور ان هذه الحركة مبدا الحوادث اما من حيث انها مستمرة
او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف

صدر عنه مستمر مشابه للاجزاء بشئ في بعض الاحوال دون بعض
وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها يحتاج
الى سبب آخر البتة وليس واعترض عليه بان هذا الشق
جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل
في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء
شئ وحدوث شئ آخر فاذا اعدم شئ من الحركة فلا بد لعدمه من
علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها
موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ينتقل الكلام الى علته وكذا الامر
وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى
الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان
ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم
التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث
لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام
او كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة المجتمعة ولا يخفى انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان
عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر
موجود كعدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة للحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود

لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث
او قبله على حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون
عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
لا يستلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل اللازم
اجتماع تلك الموانع في الوجود ابتداء لجواز ان يكون حدوثها اولا
ان كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في
الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها
مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيها
التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة
سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان
وان لم تجتمع في الوجود ننقل الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل
المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها
فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق
ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل في
اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو
ان النفوس بتوارد الاستعداد آلات دلته الغير المتناهية على مادة

قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كان تلك
الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب
ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم
والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما
يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها
لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو في بديهة العقل ويلزم
من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة
واما مع بعض الحوادث والمتعاقبات بحسب دوام المقارنة مع بعض الافراد
والسبق على كل فرد وبديهة قلت هذا بديهة الوهم لا العقل فان
تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا
في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا بالوجود لكل منها وههنا
لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا
والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها
مع دوام المقارنة لفرد لكل منها واما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على
جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم
ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم
على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض
عليه بان المتعاقبات انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي

الذي

الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان
حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع و
حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل
المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد
وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان الا
وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من
افرادها فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث
كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم بالقدم النوعي ان لا يزال
فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين
ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا
القائل في الورد لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد
باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل يحكم بانه لا فرق بين الا
المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد
على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان
التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة الا
سواء كانت مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل برهان التضايف
انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد
احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف وهو محال لان المتضايفين
متكافئان في الوجود ضرورة ببيان الملازمة انه لو كان التسلسل

من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير
فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة
له سابقية ومسبوقية فحينئذ تفوق عدد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية
فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا
ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان الشيء من جانب واحد
اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا يجري هذا الدليل فان
للحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فليس ما له مسبوقية فلا سابقية له
فلا يظهر التخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة
كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقية
لا يكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التي في المبدأ وكذا
ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها
سابقية كما وجد في المبدأ سابقية وليس معها مسبوقية لتكافؤ
عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين
ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في
الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات
سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري
في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي

الاجتماع

الاجتماع في الخارج بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث
المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث التي قبل
مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ
الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية وسوق الدليل
فان كان يجوز توهم الشيء في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل ابتداء
على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة
الغير المتناهية غير موجودة بتمامها وليس المدعى الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية وبما لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير
المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا
لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية
الموقوفة بهما وان لم تكن موجودة متعاقبة مجتمعة فهي موجودة
متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان
كل واحد من آحادها موجودة في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم
من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان
يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة
فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية
موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على
سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فانه من الوجود
الخارجي بحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي

يظهر منه هو امتناع الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل و
هذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي
جزئه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء
من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة
حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه
لكله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع
والترتب وقد سبق ابطال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد
وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل الا
التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطا فلا يلزم من تطبيق بعضها على
بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك
من تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من احاد السلسلة
الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى ويستوضح ذلك بسلسلة
ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبداء
وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه
العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم
بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو
جار في غير المترتبة بل يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما
ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا وعلى الاول يلزم التساوي
وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا

في صورة

في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد
بازاء واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالي كاف دون الاجمالي
في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة
ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة
لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي ههنا كلام
اخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا
تستلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا فاذا توهم تطبيق
المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه
سلسلة المجموع يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع اخر وذلك
هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق
الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة
المبتداة من الواحد على السلسلة المبتداة مما فوقه فان قلت انما يلزم
ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر
عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته
هو اولى منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من
تركيبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحته فاما ان
يقال بتركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد

تمام ماهيته شيئا واحدا وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها وبما يبطل
الاول بعين الثاني قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان للكل عدد صورة
نوعية مغايرة لموادها اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وح
يكون لكل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن ساير المراتب بخصوصية
المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم
المنفصل والجواب بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس له صورة نوعية نفي تركبه من الاعداد التي تحته ومن البين ان
واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب موصوف العدد من موصوف تلك
الاعداد فانا نعلم ان زيدا وعمرا جزء عمرو وزيد وخالد فان مجموع
زيد وعمرو اي موصوف الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد
اي موصوف تلك الهيئة الاجتماعية وليس الموصوف الاول خارجا عن
الموصوف الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك ينبغي ما اختاره
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة
الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا اي البارى
وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب د حتى يحصل معلولات
متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني البرهان المشهور على اثبات
الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو
ترتب ممكنات الى غير النهاية فلا بد من السلسلة مستند الى علته

الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج
عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث و
الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل
الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلنا في بعض رسائلنا
فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه
ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد يخالف حكم العقل فان قلت
فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض
البرهان به قلت لو كان علم الله بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر
كما ذكرت لكن ذكرهم لجواز كون علم الله تعالى واحدا بسيطا كما ذهب
اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق
ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم
الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي
بسط الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير
متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري
التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ و
الحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها البتة
غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد والتطبيق ان كان
بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان

بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون
الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية فلما
كان من اجلى البديهيات ان العلم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها
وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم
يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون
الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا
مخلص عنه فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم
المحذور المذكور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل
وهو التعلق البسيط الذي جعله الفلاسفة مستفادا من المبادي
العالية والتفصيل انما هو للنفس بحيث بين نفسه فقالوا التعقل
الاجمالي للمبادي العالية هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك
ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدا للصور التفصيلية
في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء
ولم يات جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء يتعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا
في ايراد الممنوع البعيد التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فتبقى نفوس
الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة الذين اوردوها شأنهم
ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني ملاء متناه ومع ذلك

يقع في العقل المشوب بالوهم ان هنا امتدادا غير متناه والعالم
واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان
الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان هنا امتدادا زمانيا غير متناه
كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان هنا امتدادا مكانيا غير
متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد
الزماني ايضا وفي قولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
ولا يكون الا بامتداد وكذلك الآن اذا كان له راسم موجود فهو ممنوع فانا
نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع
والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مما مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما
واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما ان ليس فوق
المحدد شيء لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون
فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقطع من نفسه الركون الى المذاهب
الباطلة في هذا المطلب والله هو الموفق لما هو خير وكمال وعلم
ان العالم قابل للفناء اي للعدم الطاري على الوجود واختلفوا
في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ونظائره ويلزم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله تعالى
يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهو

دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد
استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام
حجة الاسلام في الاحياء الممكن في صفة ذاته هالك دائما وقال في مشكوة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة
فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء
هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك
ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يجز الخلو
في صورة ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر اي اجمع
اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل معرفته
فمن ههنا تعليلية كما في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة والمراد
بمعرفته تعالى ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية
بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند
المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين
والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما
قال ارسطو في عيون المسائل انه كما يعتري العين عند التحديق في جرم
الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعتري العقل
عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة عن اكتناهه وهو كما
ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى
ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه تعالى بسيط ووجه

ضعفه ظ

ضعفه ظ لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وعدم افادة الرسم
الرسم الكنه ليس كليا اولا والدليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد
وعدم البديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى الدليل فربما يحصل
بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة
مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في الاء الله تعالى
ولا تفكروا في ذات الله تعالى فانكم لن تقدروا قدره وقال الصديق رضي الله
تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك وضمنه المرتضى فقال العجز
عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك
واجب شرعا لقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في
السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن
قرأها ولم يتفكر فيها وويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والايعاد
للوجوب لانه عليه السلام اوعد بترك التفكر فيها الدال على معرفة الله ولا وعيد
على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب
عقلا وهو موقوف على معرفة الله تعالى ومعرفته الواجب المطلق
واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله
ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع
ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته معرفة الواجب المطلق

فيكون واجبا وما لا يتوقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا فان قيل
قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والرازي في بعض
تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت
دعوى بديهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم
فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون
يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل الحق ان النظر
انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه
فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفاته تعالى لا يجب عليه
النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة
الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر
الفقهاء انه لا بد في كل من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة
ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر
عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم
بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليه العامة والى الله المشتكى
من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعثر فيه مرابط الجهل
وتصدى لرياسة اهل العلم والتميز بينهم من عري عن العلم والتميز
متوسلا في ذلك بالهجوم على الظلمة والاختلاط وسلك اعوانهم و
خدامهم والسعاية الباطلة سبيل التحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم
تدميرا واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي

عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يكتفون
من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل
من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم
من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل
دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول
الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده
في ذات الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المجالس
والمحافل والمواعظ والخطب على ما شهد به الاخبار والآثار غاية الامر
انهم ببركة صحبة النبي عليه السلام واصحابه والتابعين رضي الله تعالى عنهم وقرب
الزمان بزمانه عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل بحيث تنطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين
بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه
من الوجوه ولا شك انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون
غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين
حين سئل بم عرفت ربك عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها
وقال جعفر الصادق رحمه الله تعالى عرفت الله تعالى بنقض العزائم وفسخ الهمم
وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام

انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما
يتعلق بصدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف
علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة
الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات ومنه المنهيات وقال المعتزلة و
الاستاد ابو اسحق الاسفراني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول
من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى
النظر لتوقف الافعال الاختيارية واوائلها على القصد والنظر فعل اختياري
قلت على ما ذكروه يلزم توقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الا
الارادة والارادة تنتهي الى الاسباب الغير الاختيارية فان تصور الامر الملايم مثلا
يوجب انبعاث الشوق مثلا والشوق يوجب الارادة اذ هي تنفس تاكيد
الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيارية في الشوق والارادة
وليس كل امر اختياري يصدر بالاختيار بسبق قصد اولكن عندي انه ان
كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان
في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار
فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد
قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة
الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق

بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء
بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل
مع التكليف بعدم الشرط والجزء اما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط
والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق اللزوم وهو وجوب الكل والمشروط
بدون اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة وبه اي بالنظر الصحيح
يحصل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة
لا تاثير عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد
كما ذهب اليه المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل اخر
صادر منه كحركة المفتاح الصادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة
وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل اخر والنظر فعل اختياري لكن
العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة الانفعال او الاضافة عند
غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل هيهنا هو الاثر المترتب على الفعل و
تمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدإ الفياض عند
الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف هيهنا مذهب
اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم من النظر الصحيح واجب
وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين

على هذه القضية وجب ان يعلم ان العالم واما انه غير متولد من النظر فلان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا قال السيد قدس سره انما
يصح اذا احذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى وجوز ان يكون لـ
لبعض اثاره تعالى مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما تقول
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ
يمكنه تعالى ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون تاثير القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري وحينئذ يقال
النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام انه على هذا التقدير
يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك
توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعال الله تعالى وهو العلم
لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان
بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستندة
عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد
المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم الجزء تعقل الجزء

اجمالا او تفصيلا واما انكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فلان ما يمكن تعلق
ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تاثيره تعالى فيه على غيره
فلا يرد ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة
الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد
البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة
انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والالات
وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر
مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي
انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه
اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده
فائضا عن الباري من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من
حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور
اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى
استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري وحدثت عنه
ولا تاثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا ما ذكرناه
من انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية
مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا
قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى
العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان

فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون
انكروا افادة العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي
وقد تعارضت الادلة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سالما عن
المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي
اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها
بالاليق والاولى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف
لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم
سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون
الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في
الهندسيات ايضا وذهب الاسمعيلية الى ان
معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم
عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفته تعالى
اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان
الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو
الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم اولى
قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع
على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم
لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به

ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم ابتداء من ضرورة ان من علم ان العالم
محدث وكل محدث له مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم
اولا وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد
النجاة ما لم يؤخذ من المعلم قلنا ان العقايد يجب ان يتلقى من الشرع
بعينها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما وعلى ان
للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النقل
واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان
فتعين الثالث واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته
اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان
القديم ينافي التاثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم
فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل وفي وجوب
الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة
وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون
وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل
ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا مشتركا في الجميع
نسميه الموجود وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة
الى الماهية التي ينتزع منها الوجود كوجود زيد وعمرو والبرهان يدل
على ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون متخصصا

كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد
وبين ما لا يتعلق به وقالت جماعة الاسلام انما يبطل الحكم المختص بالقدرة
فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار
ويبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها و
العقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها
مقدورة له

قدرة الله تعالى متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية
قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في فعل وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في
ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال قوم
ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا ابتنى على ظاهر كلام الحكماء فان
تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها كما يسمى نفس الشفاء و
صرح به في شرح الاشارات حيث قال تشنع عليهم ابو البركات البغدادي

بسبب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحقيقي الواجب لذاته فان قلت ان
اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب
بل ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات
اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات
علة للوجود وبكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين
الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب
بان بداهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلان الايجاد فرع
الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على وجودها
نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور
وان كان مغايرا له ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود
هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد
فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور من تلك الطريق
وبهذا ينكشف كثير من الشبه فتفطن لذلك بالتأمل الصادق
ولا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وقال
الامام حجة الاسلام في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث

كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد
وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة
فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركتي المرتعش والمختار
وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها و
العقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها
مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من
التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا له فهي خلق الرب ووصف العبد
وكسب له وليس كسبا له تعالى والحكم المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد
وحدها والاستاذ ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان
تتعلقا جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر على انها بمجموع القدرتين لكن
قدرة الله تعالى متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية
فمن الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا فيه
وفي ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال فرقة اخرى العقائد
ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان
المحققين منهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها كما يشير نقله عن الشفاء و
صرح به في شرح الاشارات حيث قال تشنيع عليهم ابو البركات البغدادي

بسبب الاضافة الى غيره وهو الوجود الواجب لذاته فان قلت ان
اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك انه ليس عين الواجب
ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات

وان كان ما به ينقطع الكلام اليه التسلسل او ينتهي الى الوجود
هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد
فكونه بذاته مبدأ الانتزاع لذلك المفهوم لا يتصور من تلك الطائفة
وبهذا ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق
ولا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وقال
امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث

بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب عليهم ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
له تعالى على الاطلاق فان شاؤا يلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اثبتوه
ويتوافقنا لم عبه وقال بهمنيار في التحصيل فان سئلت الحق فلا يصح ان
لا يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدا
الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان
هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك
ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها
قدرة العبد مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان
الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن اختيار للعبد
فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو
اعم منه وتمام الكلام في الفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم والعلم
لا يستلزمه واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يتفرد به واصول
الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسئلة خلق
الافعال رسالة مفردة متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص نقل عن ابن سينا في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه
العقلاء كافة قلت فيه ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بان

بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا
لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له شريك
وانت تعلم ان هذا كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم
ولا خلاف بين المسلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما
وهكذا في سائر صفاته ولكنهم يخالفون في ان تلك الصفات عين
ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول
وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا
عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدا لانكشاف الاشياء عليه
علم ولما كان مبدا الانكشاف ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في
القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون
تلك الصفة زائدة فانا مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة
مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء
عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها وغاياتها
واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الزيادة بانها لو كانت
لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة
اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه
عالما وقادرا مثلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون
ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي

امور متكثرة وهو بسيط واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما ثبت

في موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا

فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا

الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث وهي

قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج هي

الحدوث يمنع القديم الممكن واما اذا اثبت ممكن قديم فيمنع احتياجه ممكن

عليه اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف

بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها قول

متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هي الحدوث

لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج

هي الحدوث فيل ولو سلم الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب

والدليل انما تم على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه

في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء

كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلم كون علتها الواجب فلا نسلم كونه

واحدا حقيقيا لا تصافه بصفات واضافات كثيرة ولو سلم كونه واحدا حقيقيا

فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد

والاولى ان يذكر ثبوتها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا

بنسياق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذا ايجادها بالاختيار

غير متصور ولا يرد ما فيه من جهة كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما زعم

لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص

الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات

الا الواجب تعالى فانها عين ذاته عند الحكماء هذا والمحقق وان لم يصرح بزيادة

صفاته لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع الصفات الكمالية لانه اراد

نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات

غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص وردت بكونه تعالى

عالما وقادرا وحيا ونحوها وكون الشيء عالما معقل بقيام العلم به وفي

اوهم كلام اهل العربية وذلك بحسب اللغة كما يعبر عنه بالفارسية بدانا وتوانا

فانه في اللغات الاخر وسواء في ذلك ان يقوم به العلم اولا واستدل ايضا

القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهية فلا يحتاج الى

دليل واما على نفي الغيرية فان الشرع والعرف واللغة تشهد بان

الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار

غير زيد او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته

واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي

لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص
الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات
الا الواجب تعالى فيما تقرر عند الحكماء هذا ولو سلم فلم يثبت ان له
صفات لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع الصفات الكمالية لانه اراد
نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات
غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص وردت بكونه تعالى
عالما وقادرا وحيا ونحوها وكون الشيء عالما معقول بقيام العلم به في
الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به
العلم والقادر من قام به القدرة ونحوها وضعفه ظاهر فانه في
الغائب على انه بعد قياس فقهي مع الفارق اذ الامر ان القدرة قد تقول
وان ثبت وقد ثبت انه منتف فيه وليس متواترة عند الشرع واثباته
فيه وفي الغائب بخلافه وذلك لعله وليس معنى العالم من قام به العلم وان
اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه كما يعبر عنه بالفارسية بدانا ونحوه
فانه في اللغات الاخر سواء فيه ان يقوم به العلم اولا واستدل بها
القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهية فلا يحتاج الى
دليل واما على نفي الغيرية فان الشرع والعرف واللغة تشهد بان
الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار
غير زيد او ليس فيها غير عشرة رجال يصح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته
وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي

امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما يثبت
في موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا
فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا
الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث وهي
قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج هي
الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة
ثم علة ... الشاوي لا تاثير ... كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف

وصفاته عين ذاته فلم يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا يخالف ما اتفق عليه العقلاء
كما سبق نقله بل يخالف الفطرة السليمة ولو سلمنا كون علمنا الواجب فلا يلزم كونه
واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا
فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
والاولى ان يذكر بدلها على ذلك ما حققه كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا
بنسبة الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار
غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما تقدم

بنوعه والالزم عدم كون ثوب زيد والاشياء التي في الدار غيره ولا
قائمة به وفرعوف الاشيى النوعين بانهما موجودان يصح عدم احدهما
مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا
متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذا غير
بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت
النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين
اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكون دفع هذا النقض المنع اذ
الناقض منع فلا بد له اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا نجح
الى تغيير التعريف وان تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز
وجود احدهما مع عدم الآخر لانا ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيجوز
المانع منه وينتفي القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد انه
يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك
وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس عدم امتناع احدهما
مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل للقدم فلا نقض ولا شبهة في ان هذا
المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي الاحتياج الموجب
لوجوب احدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما اتفاقا واورد على التعريف المختار
انه ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم
لامتناع عدم الباري وبالعرض والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا

لامحاله

فانه يستلزم وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد
فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان
يكون الجزء والكل والموصوف والصفة متغايرين واجيب بان المراد
جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما
بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء
الى الكل وقال الاستاذ قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح
اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا
الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ
يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل
منهما بدون الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على
تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون
الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم
بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث
يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم
احدهما عدم الآخر يخرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان
يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم خارجة عن التعريف
ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف كما فلا يرد عليه الا النقض المذكور

وبيانها

ولو قيل بها الشيخ لالزام لا يكون الاشارة الى احدهما مانع الا اشارة
الى الآخر حقيقة او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يرد على وجه الجزء
والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل
في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص
بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته
لا ينبغي للتعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة
والموصوف وكذلك لا يشمله عند الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة
بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان
هذا الاصطلاح من الشيخ مبني على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما
خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت والحق ان حكم
بان الوصف هو نقض لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة
فيه ولا وجه له فانه في النزاع الاعتقادي وقال صاحب المواقف بانها
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت
تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في المبادي والكلام
انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم
من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها
لا هو ولا غيره واستدل المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى صفة موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما
قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء

فاعرف ان اثبات الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
مستقلة بذواتها ولذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها
الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس كذلك فلا يشبه الخ
واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول
التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال
عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا
بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانه هو المراد منه ما كان غالبا
على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ادري بايش اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله
الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال
المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الآيات السماوية والارضية
وفي نفسه وجد ما يبهر عقله ويدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما
قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما في
بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري لا ان لا قدرة
غيره تعالى على انه عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة
يدل على علمها قال الله واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
ونظايره من الآيات والاحاديث كثيرة ويحيط بجميع المعلومات ذاتا كانت وغيره
كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما

واما علمه بذات فلان كان من يعلم شيئا بعينه ذاته فانه يعلم انه هو الذي بعينه و
وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم وبشهادة
الفطرة السليمة هذا ابو النجح اللايم بهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى
بنحو آخر يطلق فيه العلم واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم
قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه المسألة تشبه مسألة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك ان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علمه بالجزئ
باطل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته تعالى اوجب ذلك الحكم
ان يكون عالما بالجزئي فالقول بانه تعالى لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كونه
الواجب موصوفا بالتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض
الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال
ذلك في مباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان نوضح بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من
حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فيتحقق
حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق
الاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى
لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم جاء منه فرض الاخبار اكثر ولا

من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل هذا نوع
على وجه الاحساس والتخييل بل يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو
الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما
يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو
قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن
كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي
البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين الناس من ان التشخص الذي
يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل
داخل في قوام النوع وان التشخص مشخص للنوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه
الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في التشخص امرا داخلا
في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض
الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده
الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك العوارض مخصوص به وتلك
العوارض التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا
ولذلك يختلف تلك العوارض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض
المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمواد
كلها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في مقولات فاذا
ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات
الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فالجزئية والكلية باعتبار

ان قلت لا شك ان اطلاق قوله ليس في الكلي بل انما نحو آخر من الادراك
يتعلق بالجزئي واخر وان كان منهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان
صوابا او خطأ فان ما نقلوه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في
الحقيقة نقص في حقه تعالى لا قصدوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال
في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذا الادراك كان في حقه تعالى نقص
ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى
العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام
وغيره انما يتعلق بمن نفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى
ببعض المعلومات كما اشار اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي
الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشارح بان نسبة الكلي الى جميع
جزئياته سواء وكذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية
هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح
ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو انه تعالى
فاعل بالاختيار للكل فيجب علمه بالاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم
بان المعلول الذي لا مثل له في نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن
رأي كلي وقد صرح به الشيخ وتلميذه في التعليقات ايضا ومنه يستبين انه
اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه صح تحصيل مجموع المعروض والعارض
متشخصا فيكون هذا الفرد المركب لا مثل له في نوعه اذ انه لا فرق بين النوع

المتشخص في فرد والوجه المتشخص فيه فرد هذا الكلام ويمكن التوفيق بين كلامهم
بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة وما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى الاول مع
عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني ولكن يبقى
انه يمكن في الفلك بالصور الجزئيات لما كان بحيث يتجسم في فرد فلا يثبت النفس
المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذا اختلف
المذاهب فيها فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه صور مجردة قائمة
بذاتها وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى انها قائمة
بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكنه قد صرح في الشفاء بنفيه
حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة
ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته
ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام
شارح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه
قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير
صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك ولا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها

كذلك تعقل ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف
اعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو
عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من
غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه بين المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت

الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول
الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم
محال [illegible] هذا الكلام [illegible] الاول [illegible] ما ذكره [illegible]
العاقل [illegible] ذاته [illegible]
[illegible] لذاته [illegible] صورة [illegible] وما ذكره [illegible]
[illegible] العقلية [illegible]
بذات العاقل من صفات ذاته والذوات [illegible] صفاته [illegible]
[illegible] المعلول الاول من صفات الواجب [illegible]
[illegible] التعقل للصورة
بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى [illegible] الصور [illegible]
اذ التعقل النفسي للصورة بنفسها [illegible]
فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره [illegible] الحلول [illegible]
المعلول الاول في الواجب [illegible]
ما يصدر عنه [illegible]
[illegible]

المباشرة لان اصل الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله
ولا تظنن ان ذلك يجعل الشكل الصورة شرطا في تعقلك اياها تكمل تعقل
فالحق مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل
احد الامرين من كون ذات العاقل او محلا له الرابع ان قوله
فان حصلت تلك الصورة بلا حلول ... فيكون حصول التعقل
غير ظ بل يلزم ان يكون مصادرة ... الخامس ان قوله وحصول صورة
الشيء للفاعل في كونه حصولا للشيء ليس دون حصول الشيء للقابل
ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ... وبالنظر الى الفاعل
واجب فكون حصوله للفاعل اوكد واوضح فلا يكون دون حصوله
للقابل مسلم لكن لا يلزم منه ان الحصول على اي وجه كان يكفي حصول
التعقل بل ربما كان ... اللازم من الحصول ... للقابل بل
وان كان اضعف منه لحصول للفاعل في معنى الوجوب ولا مكان
شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل
لا يستلزم الاتصاف وان اراد ان حصوله للفاعل في كونه علما
ليس دون حصوله للقابل فهو نفس المتنازع فيه السادس ان قوله واذا كان يكون
العاقل يعقل ذاته وعقل ذاته سببا لما صدر الوجود عنه متعقلا
فاعلم يكون المعلول ... المعلول الاول والعقل له سببا ...
فاعلم انك تعلم ان المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التي لا تزيد عليها

في كل مرتبة علة للمعلولات الثلثة المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعقل
متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان قوله بعقل
الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر
العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي ان يكون
علم الواجب بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها
على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على
اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالات
جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات وليس تلك الالات موجودة فيها بل نفس
تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها
لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول نفس
تعقل الواجب اياه وعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار
فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها
بالاختيار والا لزم الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول
الاول بالاختيار بالمعنى الذي يثبتون انه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل لكنه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم
وبعض الشناعة عظيمة بل يخص الايجاب فان قلت اذا كان صدور
الممكن عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم
كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم
بالاشياء ... بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم

قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما يتعلق بالنجاة
للتنجيز وذلك الشيء معدوما وهو يفضي الى توقف كونه تعالى عالما بالحوادث
في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت مما اشتهر انه تعالى عالم فانه
يعلم بعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل
في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فيها
فان قلت هذا الوجود والعلم للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل
مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود
وجود في علم الله تعالى وينتقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان
يتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد
سبق ان الواجب موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى
ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك
الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود
الى سبق علم به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول
على التقدير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس عنده وجودان
احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا
وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو خارجي وهو علمي
له تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب
وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تكلف لا يرتضيه
الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا له حتى يصح كونه

صادرا

صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي
فانه يجب هذا الوجود وعلم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس
وجود اخر يجب هذا العلم فان الصورة العلمية بعينها الصورة الخارجية في
العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين الذي
هو كون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى بالعلم الاجمالي
ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع
المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه
من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما
بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال
في الممثل له كذلك والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في
الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فينبغي
ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى اهي قائمة بانفسها او بذاته
كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين احتمالات وقال انه
لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات هو الحق وتيسر لنا في
تحقيق مذهبهم مقالة قد شاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان
يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرت من سياق مذهب المتكلمين
يلزم الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها
او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي
بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة

ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من القول بان
القيام بالعقل والحصول فيه وبان ان الممكنات حاصلة في العقل وليست
قائمة به وقد حققنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد يخفي
ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل عليه واما تجب الاحتمال فلا قول به
واثبت عليهم بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ابضا لم يبعد وهو
يكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قابلا وفاعلا
يمكن حمل القول الافلاطونية على ذلك والدليل الذي ذكر في تقريرها انما
يثبت اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا
اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات مندرج في علمه بذاته لان ذاته علة لما
هو عليه من الصفات معلومة له ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات
على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بذاته ثم غير لا يكون كثرة
في ذاته وصفاته فانه يعلمها لا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا كونه
حيا قادرا عالما والا لم يكن علمه بذاته تاما على ما هو عليه وذلك لان كونها
العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول منه دون حصول المعلول وصورته
مع ان المعلول مباين للعلة لا يخفى كون ادراك المعقول من العلم الاجمالي
هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وتفصيل
اليها وليس المعلول مما ينحل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم
بالاجمال المشهور ليس هو بعينه العلم بالمعلول الاتي
ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور

بخلاف

٢٨

بخلاف المنفصل بعضها قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين
العلم بالمعلول والمطلوب ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث
لا يفضي الى الكثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم
ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما يتوهم كيفية الانطواء
الا بان قالوا ان ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطو
على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته
علمه بها وهذا مما لا ينتفع به ذو فطانة لان تلك الممكنات متباينة
للواجب وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض
بينهما نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال
ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله
فيتضمن علم ذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم
في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة
اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون صورة العينية
بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة بعينه ليس بعينه وجود
المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالحق
لم من ذلك ان يلتجأ الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة
بذواتها وهي باعتبار كونها على الله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهي باعتبار كونها على منسوبة اليه بالايجاب لانها بذلك الاعتبار
ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار

لانها مسبوقة بالعلم الذي يحانبها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه
وفيه ما اشير اليه سابقا هذا اما راينا ما ذكره في هذا المقام
ولنا في تحقيق مذهبهم كلام اخر يعلو عن طور علم الكلام وسنذكره في
رسالة مفردة ان وفقنا الله المنعام فان قلت علم الواجب
حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه
والمغايرة الاعتبارية تستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هو
من غير اعتبار قيد زائد عالما بذاته بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته
من حيث هو او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد او والثاني بعدم الغيبة
لا يجري نفعا لانه ان اريد نسبة ثبت عدم الغيبة نفي النسبة قد يكون
للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستلزم المغايرة وانه لا محذور في ان يكون
الذات مع اعتبار قيد عالما بالذات من حيث هي لان الذات مع القيد متحد
في الوجود مع الذات من حيث هو قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين
والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند
الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم
الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق
الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع
الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يجتنب
عن [illegible] بقصد الغرض [illegible] مع انه انما يفعلها

بالاختيار

بالاختيار وامتناع ترك الاخلال بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي
الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع
الممكنات لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
فاذا ثبت قدرته على البعض على تقدير وجوده من الاشياء الى الواحد
وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه وكذا الكل لانه يوجب البعض
نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسكوا بالدلائل السمعية
فثبت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر
ممنوع اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه تعالى
لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات الشمول القدرة اذ
طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه حال
دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين الاستدعاء
ابتنى التصديق بامر خالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا فهذا
يتوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا لا يثبت الا بشمول القدرة
اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وكان
زعم المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي فلا يتم ما قيل الاولى
في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول
عليه ان يتمسكوا بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة الخ

بعينه لان الشيء يوصف بشيء فيرد ... شمول العلم بقوله والله بكل شيء عليم
ومثاله من جميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع ... نسبة القدرة الى الضدين سواء
او كما يمكن ان يقع بدلا من احد الضدين يمكن ان يقع باحد الاخر
ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء او كما يمكن ان يقع في وقت
وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما
على الاخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو
الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث وليست
للاحتياج الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي متعلقة بجميع الكائنات
لانه تعالى موجد للكل بما وجد من الكائنات بما سبق من شمول القدرة و
كونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا له لان الايجاد بالاختيار يستلزم
ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون
مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشر والكفر
والمعاصي غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر
او لازمه الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها لان الرضاء بما
يريده الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة
لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل
مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة
والجواب عن الاول ان الامر ينفك عن الارادة كما في المختبر فان

فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده منه على مخالفة
العبد له فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد العذر بعصيان
العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به
لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني فلان
الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء
وتحصل ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار

... والعقاب فان الاطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر ... والرضاء
يترتب عليه دون الامر الاول اذ لا يخفى ... متكلم باجماع
الانبياء هو ذكره وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة
لانه خلاف النصوص ولا ضرورة فيه فيما خالف الظواهر وسائر الكلام

بقوله ان الله بريء من شبهة قدرته وقد تقول السلم بقوله والله لا يكلف
ومثاله ما يرد جميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع لان التعلق بالقدرة نسبة
اذ كما يمكن ان تقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع الاخر
ونسبتها منها الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقت الاول
وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما

يريده الله تعالى واجب الرضا بالكفر لكونه الثالث لو كانت مرادة
لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل
مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة
والجواب عن الاول ان الامر ينفك عن الارادة كامر المختبر فانه

فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة
العبد له فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد العذر بعصيان
العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به
لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان
الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء
وتحصيله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار
الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن
مصالح ومع قطع النظر عن هذا الاحسن والاقبح عقليين عندنا
بفعل الله تعالى وعن الثالث بان الاطاعة تحصيل ما يأمر به المطاع
لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور
مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالف
ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرا في صورة المخالفة
ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به
وهو بحسب الكائنات والامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب
والعقاب فالاطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التشريعي وهو الرضا
يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني فمتكلم باجماع
الانبياء عليهم السلام وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة
لانه خلاف النصوص ولا [illegible] في فهم الظواهر وسياق الكلام

في تحقيق ان شاء الله تعالى لان الايات عند اصحابنا توجب صفة العلم
والارادة وعند الفلاسفة الذين هم الورى الى الفعال وهي عندنا صفة زائدة
على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل الدالة
السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات
والاحاديث وكثير راجعتين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول به
الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على
حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص
كما سبق به من اجماع العقلاء وعلى ذلك فلا شبيه له اي لا شبيه يشبهه في
الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات
فانه عليم وحي ومحرك وعالم ومستفاد من القديم وعلمه قديم وكامل
وذاتي وكذلك الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل قيل الند
هو المنافي اي المخالف في الحقيقة والمثل هو المساوي في الحقيقة وقيل
المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء وقيل
كان الواجب تعالى وحقيقته عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما متميزا عن
الآخر بخصوصية لان الوجوب والامكان اي كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم الماهية مع
الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله

الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما
بحسب وجوب الوجود او بحسب الخالقية او بحسب المعبودية والاول قد مر
الاشارة الى دليله في بحث نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية
مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرها لكنا لا نقول
فاستحالة كون الشيء علة لنفسه واما الثاني والثالث فلاستلزامهما

لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او
لا شيء منهما كافية او احدهما كاف فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا الهان الا ثم الآخر
بالشركة الى الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها فهو يخلق

في تحقيق ان شاء الله تعالى لان الاموات عند ما هو صفة توجب صحة العلم
والارادة وعند الفلاسفة التي هو الدرك الفعال وهي عند ما صفة زايدة
على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير للدلايل
السمعية وهما صفتان زايدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الايات
والاحاديث ولكنا راجعتان الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول به
الفلاسفة قيل الاول ان يقال كما ورد الشرع بهما آمنا به لكن وعرفنا
غيره فيهما وقد يستدل عليه بانه لو كان له شريك لكان لكل منهما تميز اعني
الاخص بخصوصية اى الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية
المشتركة يلزم الشركة اى الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع
الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى الا الله

الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما
بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد تم
الاشارة الى دليله في بحث نفي الشريك وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة
مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول
فلاستحالة كون الشيء علة لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع
كون الواجب معلولا لغيره وفيه تامل واما الثاني فقد اشير اليه في الاية
وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان
يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان
يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما
الاول فلاستلزامه كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق
هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا
متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد
الخير او ما هو الغالب خيره واما لان ذاتيهما يقتضي الاتفاق قلنا انه
لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او
لا شيء منهما كافية او احدهما كاف فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يتأثران الا
بالشركة الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الخالق غير متعلق

لكن لا يخلق الا بكسب انما يلزم التجزي لو اثر القدرتان على الايجاد وبالاستقلال
اما اذا كان كل منهما مؤثرا بالايجاد وبالاستقلال ولكن بشرطان على
الايجاد بالاشتراك فلا يلزم التجزي لان اثر القادر بتمامه حاصل تحت قدرته بالانفراد
فوقت بشرطان جملة وذلك لاستلزم تجزيها لان ارادتهما تتعلق بالاشتراك
ولا يلزم التجزي لو اراد الاستقلال فلم يحصل لانا نقول تتعلق ارادة كل واحد
منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني
والمشار فان بين [illegible] الانفعال المنع وما او [illegible] هذا الشان في سند
المنع لا يصح التشريه اذ في هذه الصورة يتمكن كل منهما من الفعل الذي
يستقل فاذا كان قادرا مثلهم بالفعل [illegible] الى [illegible] يستقل الخشب بمجموعها
الجبلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر قادرا مستقلا وفي مثل هذا البحث
الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في كل منهما
وهذا وجه شنيع [illegible] سوانح الوقت لا يوجد في المصنف رحمه الله والتولي
التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا
فقد دل عليه دلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام
وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في
العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولكن
انه تعالى لا يحل في غيره لامتناع حلول الشيء في المكان ولا بطريق
حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلان ذلك من
خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي

للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف
ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته تعالى في المسيح او حلول صفته فيه
لكن منهما اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء منه ولكن
اما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد ولا ولكن خصه الله تعالى
بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم عليه السلام خليلا وهذه
الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير وما نقل من الانجيل انا ابي وهو [illegible]
[illegible] سال عيسى يا نبينا انك تقول ان ابي كذا وامرني كذا ارنا اباك
فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الاب وابي حال في وان الكلام الذي
اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال
التي اعمل انا وصدق بابي وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول
اشارة الى كمال اختصاصه تعالى به عليه السلام واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا
فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالاباء وانت تعلم بان المتشابهات
في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويؤولها العلماء بالتاويل لما علم
من الدليل فلو ثبت ذلك الكلام من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى
حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية
كجبرائيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
كعلي واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان
جبرائيل عليه السلام لم يحل في دحية بل ظهر في صورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا
بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون له

من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفة الكمال
نقص وهو تعالى منزه عن ذلك علوا كبيرا وهذا انما يتم لو لم يكن له صفة لا كمال
ولا نقص في وجودها وعدمها واورد عليه انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال آخر يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه
بانه لو كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد
قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف في الوجه في ابطال هذا الاحتمال ما
اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان التطابق ونحوه
فيما نحن فيه او المراد منه لا يتصف بالصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية
والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كالقبلية لزيد وعدم المعية وذلك
لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انتقل
عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة
انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات و
السلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى لانا نقول لا نم
جريان الدليل فيها لان منها ما هو مثل ايجاد العالم ومعاقبته لزيد ليس من صفات
الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال
بتظهر به استفادة تعالى بالقدم الزماني كاستاثره بالقدم الذاتي على انه يمكن
ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا ومما يقال من ان ازلية الاحكام

يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما
التحديد فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها
لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد
على معنيين الحاد الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء
او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان
المتحدين ان بقيا فيما اثنان فلا اتحاد وان فنيا جميعا معدوما فلا اتحاد
وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل فناء واحد وبقاء آخر والثاني
ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر لا
بطريق الاستحالة في جوهره وعرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض
اسود والكلام في حقه تعالى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان احدهما
ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ظاهر
وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني
والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان
الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة غاية ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه
بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة
التي يحصل منها صورة المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية

غير مستغن عنه سلمنا أن الواجب هو المحل لكن لا نسلم أنه لا يحصل منه الموضوع
والوصف ماهية حقيقية بل الأشبه أن يكون نوعا كالصورة النوعية الجوهرية
وادعوا أن أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والأعراض
القائمة بها كالسرير المركب من القطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض
وأما الثالث فلأن التقوم بالجوهر والوصف في حقه تعالى محال لما مر من عدم القبول
في صفاته الحقيقية ليس بجوهر إذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل أو هو المتحيز
بالذات وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز ولا عرض لأن العرض يحتاج
إلى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره ولا جسم لأن الجسم مركب
فيحتاج إلى الأجزاء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لأنهما من خواص
الأجسام والجسمانيات ولا يشار إليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال
للمشبهة والمشبهة منهم من قال إنه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم إنه
مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله
سبعة أشبار بشبر نفسه ومنهم من قال إنه على صورة الإنسان فمنهم
من يقول إنه شاب أمرد جعد قطط ومنهم من قال إنه شيخ أشمط
ومنهم من يقول هو في جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر أربع أصابع
ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير

المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم
لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياز ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام
إلى أحيازها وهكذا ينفي جميع خواص الأجسام عنه تعالى حتى لا يبقى إلا اسم
الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة
هم الظاهريون المتبعون بظواهر الكتاب والسنة وأكثرهم المحدثون
ولابن تيمية أبي العباس أحمد وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة ومبالغة
في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه أنه قال لا فرق عند بداهة العقل
بين أن يقال هو معدوم وبين أن يقال طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده
ونسب النافين إلى التعطيل هذا حاله مع علو كعبه في العلوم النقلية
والعقلية كما تشهد به متانة تصانيفه وتحقيق كلام بعضهم في بعض
المواضع أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة
بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه إليها في الدعاء ولا يخفى أنه ليس في
هذا القدر عائدة أصلا لكن بعض أصحاب الحديث من الشافعية لم يرض
بهذا القول وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه
كما أن نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد صرح بكونه جهة الله حقيقة من غير تجوز
ولا الجهل ولا الكذب لأنهما نقص والنقص عليه تعالى محال وأنت تعلم أنه بعد
قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وأنه لا يجوز عليه التبدل لا
حاجة إلى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل إن منهم من جوز الخلف في الوعيد
بل منهم من يجوز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه أن الكذب لا يكون إلا

الآن او الماضي والنفت في المستقبل وفساده ظ لان الكذب هو الخبر الغير المطابق
للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومنه تكذيب الله المنافقين
فقال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا ولئن
قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في وقوع الكذب في آيات
الوعيد شرطا لا بشرط معلوم من الآيات الاخر والاحاديث منها
الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية
فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد
لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم
البيع بعت والاسد انه لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى
انه لانشاء التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعيون رؤسهم
كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه
ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر
وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب ووجود الشعاع او الانطباع
ومع ذلك في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولكن
مع كون تلك الشرائط شرطا في ادراك في هذه النشأة كونها شرطا
في النشأة الآخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى على ان يخلق في البصر قوة
يمكن بها ادراك ذاته بدون تلك الشرائط كما قال من غير مواجهة ومقابلة
وهو الجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز

الابصار

الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقعة اندلس وكل
موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والروائح والاكوان
واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى
الجبل فان استقر الجبل مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امران
الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل
لا يطلب المحال فضلا عن النبي عليه السلام ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام
بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من
النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في
نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم الثاني انه علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى
التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت
على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة
مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك المشترك اما الوجود
او الحدوث او الامكان والآخران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية
بهما فتعين ان الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز
رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود بناء على مذهب
الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بينهما

فلا يلزم اشتراك الوجود في الواجب وغيره

الوجودات الانو التفطلاى هو المشهور واوله صاحب المواقف بان
مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية
فلا تغاير بينهما بحسب التحقيق لا بحسب المفهوم فلا ينافى اشتراكه فى
مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل فى غاية البعد وقيل ان الشيخ
وان قال باشتراك الوجود لكن اتمام هذا الدليل على سبيل الالزام على
القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته فى الاخرة بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر فى اللغة
قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم اى انتظرونا نقتبس هكذا قيل وفيه نظر فتامل ويكون بمعنى
التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال نظرت فى الكتاب او فى فلك الام
اى تفكرت فيه واعتبرت وجاء بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل حينئذ باللام
يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية و
يستعمل حينئذ بالى والنظر فى الاية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية
وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار
يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية واما السنة فكقوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتزلة خالفوا اجماع الائمة
قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو يستلزم جوازه وعلى كون
الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار
لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يدرك

وما كان متمدحا بسلبه كان ثبوته نقصا يجب تنزيه الله تعالى
عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة
بجوانب المرئى وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية
المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى
هذه القضية رفع للايجاب الكلى ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى
بان يعتبر ان الا للعموم ثم ورود السلب فيكون سالبة جزئية ووقع الاحتمال
فلا يتم الاستدلال الثانى ان الاية لو سلم ان الاية عامة فى الاشخاص فلا
عموم لها فى الاوقات فان السالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى
فى الدنيا وما قيل من ان التمدح فيه دليل على عمومه بل هو
كان لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وان التمدح فى
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب
اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا يجوز رؤيته فى الدار الاخرة و
قوله تعالى لموسى عليه السلام لما سأل الرؤية لن ترانى بالتاكيد بل التاكيد فقط
بعيد ابدا او لموسى ان لن للتابيد فان التابيد يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت فى الاخرة للتخلص من العقوبة
ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبى صلى الله
عليه وآله وسلم وفيه دليل على انه تعالى مريد للكائنات لان الجملة الثانية
تنطق بكلية النقيض اى انه تعالى ما يكون فهو بمشيئة الله فكل كائن مراد

وما ليس بكائن لم يشأ من الكفر والمعاصي بخلقه وارادته كما مر ارا
وهذا الكلام متفرع عنه اذا علم سابقا فانه قد مر ان الله تعالى خالق الاشياء كلها
بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء كلها
بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان
كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها
ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت
مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة
ولا كراهة وقد سبق ذكره مع رده ولا يرضى لعباده لقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر هذا ايضا قد مر غني عن الاحتياج الى شيء في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم
مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب
عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض
المعتزلة او عما تركه يخل بالحكمة كما قاله بعض آخر او عما قدره الله تعالى على
ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين
كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم
وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول
باطل لانه تعالى هو المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه
اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو محمود في كل افعاله وكذا الثاني
لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علما بحكمه
والمصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لا يجب عليه تعالى

لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور
خلافه عنه تعالى فهو بناء على ما مر شأنه في توجيه منع جواز الترك وان لم يقل به
حاصل معنى الوجوب ادخل يكون محصلا ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري
العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه
تجوزا واصطلاحا كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه
عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون
اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره
الى طعام وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب
والاحترام فاذا لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه
والشيخ يخبر بانه خرج عن كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم
وهو يكابره بعد التنزل لعن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة
وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك
والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا
عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد البغداديين
بالاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد البصرية الانفع
ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام

التقدير فلو لم يستحق ما لحق التعظيم والاجلال [illegible] بجواز ان يقع تفضيلا [illegible] بجواز ان يقع بعد سابقة الاستحقاق [illegible]

ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ فلم يفعل شيئا
منه فذلك بل خلقه وابقائه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
يوجب مزيد عذاب ولا يخفى ان مراده ما هو الاصلح بالنسبة الى الشخص لا
بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل
الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة مات احدهم في الطاعة
والاخر في الكفر والمعصية والاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول
ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعري ان
قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن
قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عشت لفسقت
فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه [illegible]
مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء [illegible]
[illegible] الاحكام واستدلوا عليه بان [illegible]
[illegible] واجبا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

او امات بلا توبة وقد صرحوا عليه بالعفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد
مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب
في خبره تعالى وهما محالان واجيب بان غايته عدم وقوعه لا يلزم منه عدم
الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه يلزم جواز ايجاد
وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالة بعض
الممكنات التي اشتملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص على
الله تعالى محال فلا يكون من الممكنات ولا تشملها القدرة وهذا كما لا تشمل
القدرة سائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام
وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشار اليه سابقا من
ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص
فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشرائط او ان الوعيد منها
انشاء الترغيب والترهيب [illegible] انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع
التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين
الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال في حقه تعالى [illegible]
بل الوجوب [illegible] الفرق بين الواجب واللازم
ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى
ومتمسكا [illegible] الواحدي في تفسير البسيط في قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا
ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد

وبهذا ورد السنة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم فيما
اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
وزكريا بن يحيى الساجي وابو حفص السلمي وابو على الموصلي قالوا
حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني
عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم
قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا
فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن محمد عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل
وحدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا
عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال أفرأيت من اوعده الله تعالى
على عمل عقابا ايخلف وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة أتيت يا ابا عثمان
ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله بل
ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال فاوجدني
هذا في كلام العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته
او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو هو
مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي شعرا
اذا وعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه و
لقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد
حق العباد على الله تعالى ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا
ومن أولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا

فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما
العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى لا يبدل القول
لدي قلت ان حمل آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه
ح ليس خبرا يجب الصدق وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن
ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل
المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول
واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم
التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق
ما اوعدوا به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك
حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل الثواب بالطاعة فبفضل منه
غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما
يصدر عنه الطاعة انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه
فكيف يستحق عوضا عنه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق
لاحد عليه ولا قبيح منه اجمع الائمة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة
ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان
والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى ولا ينسب فيما يفعل او
يحكم الى جور وظلم لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك
الغير ومنعه وهذا المعنى ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه فلا تصرف فيه

كيف يثبت ووقوع القبيح في فعله فهو والله تعالى احكم الحاكمين واعلم
العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضعه يكون ذلك الحسن
المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا والبعض تعالم انه
لاقبيح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل
على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل
ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان
ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض وايضا
كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه
فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره ووجود ذلك الغرض
وان قيل لم لا يجوز ان يكون الا ولويته راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم
الاستكمال بالغير قلنا تحقيقه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم
حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة
وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور المذكور وقد ثبت ههنا
ان الشخص قد يفعل فعلا ينفع غيره من دون ان ينتفع بفعله النفع
نفعه لانه بفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واصلح بالنسبة اليه
من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره الاخرة او كلامه بجميع ... او
حفظه منه فقط وان احسن اليه للرحم والعطفة عليه فلا زالة
الم رقة الغضب اللازم الجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة

لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الغرض تعالى وتمسكوا
بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد
بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض
وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا يكون شيء منها باعثا على
الفعل كما يشهد به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر وراعى فيهما المصالح
المترتبة فيه ولكن لا يكون شيء منها باعثا له تعالى على الفعل وان كانت معلومة
له تعالى كما ان من يغرس شجرا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر
على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه ونحوها و
الباعث على الغرس هو الثمرة لا غير فيجي تلك الفوائد والمصالح
بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والايات
والاحاديث الموهمة بالتعليل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح
واما التفتازاني فذكر في شرح المقاصد من ان الحق
ان تعليل تعالى بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
واما تعميم بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير
معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شيء
من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال
والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما
يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور

من الله ورحمة منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا اما
علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون
الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق على
ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص الثاني ملائمة الغرض و
منافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين
المعنيين ثابتان للصفات في نفسها وان مأخذهما العقل ويختلف
بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء
الافعال في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب
وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس
الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه
لكن تلك الجهة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد
به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا موقوف
كشف عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل

منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة
عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اسناد الحسن والقبح الى
الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية
لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء صفة
موجبة للقبح وقال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات حقيقية بل
لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات
كما في لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح
ليسا عقليين ان فعل العبد غير مستقل بايجاد فعله لما بيناه
ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب
والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع
لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قاله الشيخ واما
ان الله تعالى يوجد فيهم دواعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين
لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله
ما حسنه الشرع انه لم يرد نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى
والواجب والمندوب والمباح وهذا التوجيه يصدق على فعل البهائم
وغير المكلف وكذلك المعنى في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن
بخلافه وقال في شرحه المباح عند اكثر اصحابنا رحمهم الله تعالى من قبيل
الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه
لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه

وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح
كما قال بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اى لكان
ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اى الله تعالى غير متبعض ولا متجز
لعدم تركبه وعدم الاشتمال على الاجزاء اى بالفعل وبالانقسام
الفرضى والوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو منزه
عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد
مركب منها اثبات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وفى حمل التبعض
والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من
خواص المقادير والمصنف لم يبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كى
لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة
بالذات اى كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة
بالذات المتعلق عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما
الى القادر المختار تعالى او الموجب والاول يح لاستلزامه التسلسل لان
صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثانى لان نسبة
الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى
من البعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر
جائز ولكن لا يتخلص عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى
هى مبادى الاختيارى ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد لا يمنع جواز
ان يكون بعضها اولى من البعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا

وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لا ان مقدوراته ومعلوماته
ومراداته غير متناهية اما المعلومات فقط لانه تعالى عالم بالواجبات والممكنات
والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والمرادات
فلان قدرته وارادته لا تنقطعان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهى غير
متناهية بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن الزيادة عليه قلت لا حاجة الى
الى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه
يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه فجميعها متعلقة القدرة بهذا المعنى و
ان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة وجود الامور
الغير المتناهية مطلقا واما فى تعلق الارادة فيمكن ان يقال
الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها
فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان
كانت متعاقبة فى الوجود ويجب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة
فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير
كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا ينبغى ان يحكم بان كل الصفات المتعلقات
كما وجد منها مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته
غير متناه بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية ولم الزيادة والنقصان
فى مقدوراته مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والله تعالى
ملائكة وهم اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا مذكور ولا مؤنث
كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على القياس لان الهمزة

كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها واثبتوا التأنيث
للجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم
رسل بين الله تعالى وبين الناس ذوو اجنحة مثنى وثلاث ورباع وكان
المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روى انه عليه السلام
رأى جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرائيل
وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل
يتعلق به تهيئة الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور
للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر
لزيادة فضلهم وشهرتهم للخلق واحد منهم اي الملائكة مقام معلوم
في القوة والوجوب والانبساط بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون
ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين و
قيل ان الاية وهو قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل
على نفي الترقي وتجوز الترقي وانت تعلم انه ينافي ما قاله جبرائيل
عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم
في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة
خلق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل الشبهة لدفعها
وتنبيه الآفاق والشكوى الكلام ليست غيبة كما توهم بل تشكل ذلك على
ان الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم نحن نسبح بحمدك

ونقدس

ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتميم تقرير الشبهة
واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى
كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب في انزال الملكين
السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا
غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس
ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان
سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة ملكين بالكسر وما يقال من انهما
ملكان من اعاظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرعا فاختبرهما الله تعالى
لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك
والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها
بعد ان سقتهما الخمر وقتلا النفس وسجدا الصنم وعلمتهما الاسم الاعظم الذي
كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى
السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود
غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود ومسخها
الله وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا
يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه
القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام
ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق

لما روي عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبيا اجمعوا
على انه متكلم وتواتر نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبيا لجواز ارسال الرسل بان
يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى بتبليغ احكامه ويصدقهم
بان يخلق المعجزة على ايديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت
الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى
متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه تعالى وحدوثه وقدمه وذلك لانهم
لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو
صفة له قديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة
في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث اضطروا الى
القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل
طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات
وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة
فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم لم
يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا
اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة
ان كلامه تعالى حال بلسان او قلب لا حال في مصحف او لوح ومنع
عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظ رعاية

للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي والمعتزلة
قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بغيره
ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في الجسم
كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام او غيرها كشجرة موسى
عليه السلام فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى
والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع
من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره
وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة
ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة
بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له قديم والاشاعرة قالوا الكلام
معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف
والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما
نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المص الى ان
مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير
والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على
مذهبه ولكنها ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم

كشفه فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم
من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما
هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام
الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقرو
بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير
القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك التلفظات المتعاقبة
بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين
بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية
الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى
ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه بحسب التعلق وهذه
الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل
للفظ بقرينة التلطف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ
قائمة بذاته تعالى من غير ترتب بعضها على البعض مع كونها اعراضا
سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل
ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها

واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالغائب منه الالفاظ
وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور
الآلة فحينئذ هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم
بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالغائب منها
بقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع
وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض
صفاته الحقيقية من جنس الصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم
ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام
الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه
ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو
دال على الصفة القائمة بذاته لا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر
الاشاعرة ما عدا المصنف وموافقيه ومعلوم من الدين من كون ما
بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام
الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف يزعم ان هؤلاء الجم الغفير
من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا
فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى
الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه
وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة

ثم ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على
الوجه الذي ينطبق على المعنى وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام
النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد
تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فما فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات
التي رتبناها في خيالنا وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول
كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي
هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايضا
بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى ازلية بل الكلمات والكلام مطلقا كما ان
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام
لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على المعتزلة
من كون كلامه تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث
وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ
من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته من غير ترتيب
والترتيب فيها للقصور الآلة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة ولا يلزم على
ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحري بجه

كلام

كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون
ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق العوام
اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود
بالوجود اللفظي ولعل الشاكل الصادق من رفض التعصب والجدال
يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه
ما لم يرد به اذن الشرع قال في المواقف ليس الكلام في الاسماء والاعلام
الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك اذن الشرع او لم يرد
وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل
على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه
فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ
العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من
العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي
ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على
السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم
مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام

ما لا يسوغ في وصفه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومن تابعه الى انه لا بد
من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا
لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى [illegible] وذهب الامام
الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اسماء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند
ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية
عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهيبته عمن يتصرف فيه هذا
كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر اللغات
مع شيوعهما من غير نكير اللهم الا ان يقال لفظ خداي معناه خود آينده
اي الموجود بذاته وقد يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام
الرازي في بعض تفاسيره ويقال مثل ذلك في اسمائه بحسب سائر
اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم و
امثالهما فلعله بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد
اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب
الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث وبشهادة الا
نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا

مثلا

مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في
ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي
ففته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام
نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية
ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما
جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني قلت
ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر
الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيمتنع حشرها جميعا ابدانا غير متناهية والامكنة غير متناهية
وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباجزائهم تحشر الاجسام
ويعاد فيها الارواح باعادة الابدان المعدومة بعينها عند بعض
المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا
عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة
للفلاسفة وهم قد يدعون بديهة استحالته ويزعمون ان اقامة
البرهان التنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات
انه لو اعيد الشيء وقتا ما لم يعدم واستمر وجوده في وقت الى
وقت ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن
الوجود السابق او ليكن المعاد الذي حدث ثم ولكن الحادث

للايد بعينه ولكن بحسب كون الحروف والموضوع والزمان وغير ذلك
لان الاعادة الا بالعدد فلا يتميز بحسب عنه جـ في استحقاق ان يكون ا
اسمه بالنسبة دون جـ فان نسبة ا الى الامرين متشابهين من
كل وجه الاخر النسبة التي تنتظر بل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فيها فتخصيص ا بجعل لا ضروريا او في بيان ان يجعل للاخر
فان قيل انا نحو او لب دون جـ فهو نفس هذه النسبة وافق
لانه كان لب دون جـ فهو نفس هذه النسبة وافتقاعطا في بيان
نعم بل يقول الخصم انا لا ان الحكم اذ الصحيح مذهب من يقول ان
الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه
ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال
بالاعادة الى ان يبطل من وجه اقوى واذ الم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم
في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الموجود
السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا
او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان
كون الموضوع لهما في كل واحد منهما في نفسه مع الاخر فان
اسم موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة فهاهنا باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا او يجب اعتبار المحمولين
شيئين اثنين فاذا افتقر استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي له
الا بخصوصية العرضية لا بجزء الكلام وتبا في الاوهام اذ المعدوم

في الخارج بعينه نفس الامر بحسب وجوده الذهني فحسب فقط وصورته ا
بحسب الوجودي كما لو كان ثابتا في العدم ووجه النقض ان الموجود في
الذهن بالحقيقة هو الصورة المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنها فليست اياه مطلقا اه
بالفعل وايضا في ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبتدا المفروض
موجود فيه ايضا فليس نسبة الموجود الثاني اي المعدوم السابق الوجود
اولى من نسبته الى المبتدا المفروض فتامل فانه دقيق وبالتامل
حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه ان اللازم
تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول المسئلة
ولا يخفى عليك ان تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود
الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واجيب ذلك بالدور فانه
يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على
وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم العقل
ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحالت اعادة المعدوم ثبت
الوجه الثاني وهو ان يكونا يجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت
اولا لا ايجاد لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني
ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن جزؤه

صورتی لایکون بدن زید الا بشرط اجتماع خاص وشکل معین
فاذا تفرق اجزاؤه وانتفی الاجتماع والشکل المعین لم یبق
بدن زید ثم اذا اعید فاما ان یعاد ذلک الاجتماع والشکل بعینهما
اولا وعلی الاول یلزم اعادة المعدوم وعلی الثانی لایکون المعاد
بعینه هو البدن الاول بل مثله وحینئذ یکون تناسخا ومن ثم قیل
ما من مذهب الا وللتناسخ فیه قدم راسخ لانا نقول یلزم التناسخ
لو لم یکن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول
واما اذا کان کذلک فلا یستحیل اعادة الروح الیه ولیس ذلک من التناسخ
وان سمی ذلک تناسخا کان مجرد اصطلاح فان الذی دل علی استحالته
الدلیل تعلق نفس زید ببدن آخر لایکون مخلوقا من اجزاء بدنه
واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلیة بعینها مع تشکلها
بمثل الشکل السابق فهو الذی نعنیه بالحشر الجسمانی وکون الشکل والاجتماع
بالشخص غیر الشکل الاول والاجتماع السابق لایقدح فی المقصود وهو حشر
الاشخاص الانسانیة باعیانها فان زیدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته
الشخصیة من اول عمره الی آخره بحسب العرف والشرع ولذلک
یؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فکما لاینبغی ان یقال ذلک
تناسخ لاینبغی ان یقال فی هذه الصورة ایضا وان کان الشکل
مخالفا للشکل الاول کما ورد فی الحدیث ان یحشر المتکبرون کامثال
الذر وان ضرس الکافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مکحولون

والحاصل

والحاصل ان المعاد الجسمانی عبارة عن عود النفس الی بدن هو ذلک
البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلک التبدلات والمغایرات
التی لاتقدح فی الوحدة بحسب الشرع والعرف لاتقدح فی کون
المحشور هو المبدا فافهم ذلک واعلم ان المعاد الجسمانی مما
یجب الاعتقاد به ویکفر منکره واما المعاد الروحانی اعنی التذاذ
النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلیة فلا
یتعلق التکلیف باعتقاده ولایکفر منکره ولا منع شرعا وعقلا
من اثباته قال الامام فی بعض تصانیفه اما القائلون
بالمعاد الروحانی والجسمانی فقد ارادوا ان یجمعوا بین الحکمة
والشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة الارواح
بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام فی ادراک
المحسوسات والجمع بین هاتین السعادتین فی هذه الحیوة غیر ممکن
لان الانسان مع استغراقه فی تجلی انوار عالم القدس لایمکنه
ان یلتفت الی شیء من اللذات الجسمانیة ومع استغراقه فی
استیفاء هذه اللذات لایمکنه ان یلتفت الی اللذات الروحانیة
وانما تعذر هذا الجمع لکون الارواح البشریة ضعیفة فی هذا
العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس
والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة ثانیة کانت
قویة قادرة علی الجمع بین الامرین ولاشبهة فی ان هذه الحالة

القصوى من مراتب السعادة قلت سياق هذا الكلام مشعر
بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة
فان اثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي
مع انكاره للمعاد الجسماني على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد
وبالغ فيه فاقام الدليل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة
والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من
الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره
معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة
التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حال السعادة و
الشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الى النفوس وان كانت الاوهام منا تقصر
عن تصورها الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته
للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك
بالدليل النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته
من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة
وكذا المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال

العباد

العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة
ومثالبهم على اهل الموقف تبجيلا لسيرة الاولين وحسرة الآخرين
والصراط حق للنصوص الثابتة في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع
الخلائق من المؤمنين والكافرين وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان
منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار
متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فان وجد عبث ولو
امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم
القيمة ورد بان العبور عليه ممكن بحسب الذات غايته انه
خارق للعادة والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب فمنهم
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد في الحديث
والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا
البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى
وقيل يوزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة
المعتزلة وهو ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها
وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير الامكان مقاديرها
معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن
مثل الحكمة في الكتاب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال

الله تعالى معلله بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض
السلف واهله كفتان ولسان وساقان وروي في الحديث
وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط لاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي انهما مخلوقتان
الان لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت
للكافرين ولقصة ادم عليه السلام وحوى ولم يرد نص صريح في
تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع و
تحت العرش لقوله تعالى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله
عليه الصلوة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت
الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الان بل تخلقان
يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك
او في عالم العناصر او في عالم اخر والكل باطل اما الاول فلانه
ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف
توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما
وعلى تقدير التسليم يجب ان يكون الفرجة مملوءة بجسم اخر قلت اذا
كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث
يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد تمسكت
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح
فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازات بالثواب والعقاب وذلك

غير

غير واقع قبل القيمة باجماع من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الان
فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة
عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد روي
في الحديث يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار
وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه
من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا
وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق
الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه
وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور
يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور
المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين
في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفو عنهم واما
الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان
خديجة رضي الله تعالى عنها سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفالها
الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى
منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه
الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم
الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة فقالت المعتزلة انهم

لا يستوون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى لا تزر وازرة وزر اخرى
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على انهم خدام
اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار
وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج او الى الجنة
تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلوده قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا
فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من
قال لا اله الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة
محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات فالخلود مستعمل حقيقة في
المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام اولا وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة فان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج
انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر
واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما فرض به حد وهو قاصر
وقيل ما قرن به حدا او لعن او وعيد بنص الكتاب والسنة او علم
ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر
بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته
وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي رحمه الله
الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر

والسرقة

والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر
وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل
الربوا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة و
قطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل
مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على
وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب
على النبي عليه الصلوة والسلام عمدا وسب الصحابة رضي الله تعالى عنهم و
كتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال
والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القران بعد
تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المراة عن زوجها بلا
بلا سبب واليأس من رحمة الله تعالى والامن من مكره تعالى واهانة
اهل العلم وحملة القران والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تاخير
صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة والاصرار يرد به
الشهادة لو اعاد به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة
فالمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المواخذة
جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك
فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع

الشفاعة طلب العفو

وذلك لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الملوك

العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء و
المؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا
لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا ولقوله تعالى من ذا الذي
يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر
بدون التوبة لم يجز الشفاعة واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل
التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم واجب لاهل الكبائر من امته لقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب
المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه
بمنع دلالته على الاشخاص في الاحوال ولئن سلم يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهو يشفع فيهم اي مقبول
الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم يشفع في جميع الانس والجن
الاول شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال
يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة كما قال
الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولانها مطلوبة لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روي في الحديث ان الله تعالى يقول له
اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهو الشفاعة الكبرى

الذي خص بعض العصاة المعاقبين وعذاب القبر للمؤمن الفاسق
وللكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى حكاية
الكفار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين
والاحياءتين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه
بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان
احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من
اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا
مقعدك حين يبعثك الله تعالى يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم القبر اما روضة من رياض الجنان او حفرة من حفر
النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي الشجاع ان
الصبيان يسألون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل الانبياء
عليهم السلام لا يسألون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن
ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عن نفسه
واثبت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال
عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر
واختلف اهل السنة في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف

العظام وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع الآلام في جسده
فإذا حشر أحس بها دفعة وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم
من قال بإحيائه لكن من غير إعادة الروح ومنهم من قال
بالإحياء وإعادة الروح معا ولا يلزم أن يرى أثر الحيوة فيه حتى
إن المأكول في بطون الحيوانات يحيى ويسأل وينعم ويعذب ولا ينبغي
أن ينكر لأن من أخفى النار في الشجرة الأخضر قادر على إخفاء العذاب
والنعيم قال الإمام الغزالي في الإحياء اعلم أن لك ثلاثة مقامات
في التصديق بأمثال هذا أحدها وهو الأظهر والأصح والأسلم
أن تصدق بأن الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنك لا تشاهد
ذلك فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية وكل ما
يتعلق بالآخرة فهو عالم الملكوت ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بأنه
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الإيمان
بالملائكة والوحي أهم عليك وإن آمنت به وجوزت أن يشاهد النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا تشاهده الأمة فكيف لا تجوز هذا في الميت
المقام الثاني أن تتذكر أمر النائم فإنه يرى في نومه حية تلدغه وهو
يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من
مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان
وهو يشاهده وأنت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية و

والحية

والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد
وإذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد
المقام الثالث أن تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك
منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل
فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم لكان ذلك العذاب
قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن
يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة والصفات المهلكات
تنقلب موذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها
كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فإن قلت ما الصحيح من
هذه المقامات الثلاثة فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول
وأنكر ما بعده ومنهم من أنكر الأول وأثبت الثاني ومنهم من
لم يثبت إلا الثالث وأما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار
أن كل ذلك في حيز الإمكان وأن من ينكر بعض ذلك فهو لضيق
حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من
أفعال الله ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه
الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب
عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة ورب عبد
يجتمع عليه الأنواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به وسؤال منكر
ونكير حق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قبر الميت أتاه ملكان

اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيقولان له
ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مومنا فيقول هو عبد الله
ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح في قبره سبعون ذراعا
في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي
فاخبرهم فيقولان نم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله
اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا
فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي
عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه
الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا
سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال
الملكين اكثر من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد
التواتر وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفقوا عليه
السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن
عمرو وبشر بن المريسي واكثر متاخري المعتزلة وبعض الروافض
متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن

الايات والاحاديث

ومن تامل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه لم يستنكف عن قبول
امثال هذا فان للنفس نشاة وهي لا تزال تشاهد صورا اقتضتها
تلك النشاة فكما انها تشاهد في المنام الصور التي لا تشاهدها في اليقظة كذلك
تشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في
حال الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا
ماتوا انتبهوا او بعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله
تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات
وهي جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها
سبعة شرايط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه
من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر
معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح
بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا
للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل اخر لم يدل على صدقه السادس
ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب
لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه
فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب
انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في
تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا يكون المعجزة

متقدمة على الدعوى بل معارضة لها او متأخرة بزمان يسير معتاد
مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات من لدن آدم
عليه السلام الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ومع اما نبوة آدم
عليه السلام فبالآيات الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في
زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته
على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام
فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس عليهما السلام فقط
وبعض اليهود بانكار غير نبوة موسى عليه السلام على ما يعلم من
تفاصيل كتبهم بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس
والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين عليه الصلوة والسلام
وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته عليه السلام
الى غير العرب وهو خلاف النص قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان
الاحتياج الى النبي عليه السلام كان مختصا بالعرب لغلبة الشرك فيهم
دون اهل الكتاب فاسد لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف
كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم خاتم الانبياء
اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر
على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد تحدى الفصحاء

ممارا

مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا
عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمحاربة بالسيوف
ولم يأت من زمنه عليه السلام الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه
فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف
لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه
بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة
بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او المجموع للامرين
كما قاله القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما
ذهب اليه النظام وان كان سخيف الكلام او لعدم فهم بان يسلبهم
العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة ثبت نبوته عليه السلام على ان
المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك
بينها متواتر كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وسخاوة حاتم وهو كاف
فاثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية التي
يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية
ولم يمارس الخط والتعلم والتأديب الى غير ذلك من شمائله الكريمة
التي تبهر الالباب اقوى دليل على نبوته عليه السلام واما كونه خاتم الانبياء
ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
وقوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى

الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة
الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم
الامور التي تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه
الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على
الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق
بعده حاجة للخلق الى بعث نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام
ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء عليهم السلام
معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة
عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب
فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن
الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان
خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب
فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدورها
سهوا على سبيل الخطأ في التأويل فقال المص في المواقف انه
جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن
الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا خلافا للجاحظ
وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينتبهوا عليه

ومن الصغائر الغير المشعرة عمدا ايضا كما ذكره العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد ولكن قال في شرح العقائد واما الصغائر
فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
اشترطوا ان ينتبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا
تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا
بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت
هذا الكلام ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر واختير في
المواقف وشرحه انهم معصومون عن الكبائر مطلقا اي سهوا
او عمدا وعن الصغائر عمدا ايضا والمحققون من المحدثين و
السلف الصالح على عصمتهم عن الصغائر عمدا والكبائر مطلقا الا
بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى
فانه حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة
العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة
البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة
وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر من الملائكة افضل والمراد بالافضلية

اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم افضل العبادة احمزها اي اشقها قلت وعلى
هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الملك الادب مع الملك كفر ومع
آحاد المسلمين ليس بكفر فيكون الملك افضل من البشر لان ذلك انما
يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في
النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا
عند الله تعالى واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تعالى فيهم
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزاة
بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقرب
قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة
وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم انهم من
اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا
عن مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جربت ذلك
وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة بل سائر ازواج
الرسول عليه الصلوة والسلام وكرامات الاولياء حق وهي امور
خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن التقي العارف بالله تعالى وصفاته
المتوجه بكليته قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة
وبذلك يتميز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج

الى الايمان والاتقاء والموفق بالله تعالى والعارف بـ

كما يقع

كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم
وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين
ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك
استدراج ثم تلى فلما نسوا ما ذكروا به الاية وعن المعونة وهي
ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن
والبلايا والاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني منا والمعتزلة ينكرون
كرامات الاولياء اذ حينئذ يشتبه بالمعجزة ورد بانها يمتاز عنها بعدم
مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهر
على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما لا
تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بحيث
لا يستطيع العاقل انكاره وقل ما يكون لما ثبت عند بعضها او
تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب ويكرم الله بها
من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات
ولو قال يكرم بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق بنظم
القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي
يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة

من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة
المتكلمين بايرادها في ذيل النبوة حفظا منه لعقائد عامة المسلمين
عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال
المص والامام الحق بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابو بكر الصديق
لقبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة
ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة
قد اجتمعوا بعد وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة
بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال
لهم ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه الصلوة والسلام
الائمة من قريش فاستقر رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة
على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي بعد
توقف منه ولقبه بخليفة رسول الله فصار امامته مجمعا عليه
من غير مدافع لهم ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الا
على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه
وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي رضي الله تعالى عنه اما نصا
جليا او نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيها ثم عمر الفاروق رضي
الله عنه بان الحق والباطل بآرائه الصائبة ثبت امامته بنص الامام
والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته سنتان واربعة
اشهر او ستة اشهر مرض فلما يأس من حيوته دعى عثمان رضي الله عنه

وأملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله تعالى عنه فقال اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا
خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب
الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي
فيه وان جار وبدل فلكل امرء ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة
واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا
حتى مرت بعلي رضي الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي
الله تعالى عنه فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة
والامامة وافاضها على نهج العدل والاستقامة واستشهد في
ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام
المغيرة بن شعبة وقبل ان استشهد موته قال ما اجد احدا احق
بهذا الامر من الذين توفي عنهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا
بعد دفن عمر رضي الله تعالى عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن
بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من
الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع والاعياد وصار
ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان النبي عليه الصلوة والسلام

زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت
قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه
الله ورسوله لقيام الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى و
اوضح من ان تشتهر لما استشهد عثمان رضي الله تعالى عنه اجتمع
كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة بعد موت عثمان
رضي الله تعالى عنه على علي رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة
فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خليفة
اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين و
واستشهد على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما
تتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي رضي الله تعالى عنهما ستة اشهر
بعد وفات علي رضي الله تعالى عنه والمراد بالخلافة الكاملة وبين الخلافة
للخليفة فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعضهم
بعدهم خليفة ولاما ذكر الفقهاء انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على السلطان والافضلية بهذا الترتيب اي ترتيب
الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي
رضي الله تعالى عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان
ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهم

وعن

وعن ابي بكر بن فورك تفضيل علي على عثمان رضي الله تعالى عنهما ومعنى
الافضلية اي المعنى المراد ههنا انه اكثر ثوابا عند الله تعالى بما كسب
من الحسنات لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي
وقع فيه الخلاف ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب
لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في احاد الفضائل
الاخر لا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي
الجديدة لنا على شرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في
اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
اي بمصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه الصلوة والسلام
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع
القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه المعرفة القلبية
من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا
وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ
بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان

وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبّت قلبي على دينك حيث نسب
ثباتها وقد تطابقها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدلّ ذلك على انه
فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لجعله مقرونا بالايمان
معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاءني القوم
وافرادهم ولا جاءني العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا
اربع احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان
داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب
المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من
عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء
لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور
وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال بانعدامها
بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان
المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها
ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها

محمد رسول الله

ما بقي الساق وقد شبه الايمان في الحديث كثيرا فالتصديق بمنزلة
اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا
يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة
الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له و
يطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني
الا بان يكون اطلاق لفظه عليها حقيقة او مجازا وهو بحث
لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية وهم القائلون
بهذا الاحتمال منا يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع
الكفر طاعة وهو مذهب بعض المرجئة واعلم ان الاسلام هو
الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب
عليهما والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان
بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام
الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع
ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والاسلام الحقيقي المقبول عند الله
لا ينفك عنه الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق
بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في
الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج
الكفر المعاند كما مرت الاشارة اليه وقد عبر عنه بعض المشايخ بـ

جزم قلب ... ولا يبقى مؤمن ... مع عدم اعتقاد وقبول ...

بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب ان يفسر
التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل
التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو يحوم حول
ذلك وان لم يفصح به ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين
اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك
ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل
القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه
بوجه من الوجوه الا بما فيه اي ما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار
ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي نفته الفلاسفة ليس اختيارا
عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة
الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل
فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العلم فعلا كان او قولا او
ما فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الخالقية كالقائلين بالنور
والظلمة الذين يجعلون النور خالقا للخير والظلمة خالقا للشر واما
المعتزلة فالجمهور انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم
الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم
فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبيح وما
لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه
حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى

منزه عن سمات النقصان والزوال وامثاله المعبودية كعبدة
الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعيا كالاركان
الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال
الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة
ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث
المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير وحل النكاح للرجل بالعقد او استحلال
المحرمات ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون
ومنه من ضروريات الدين وح يدخل فيما تقدم وبدون القيد
الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان
الاجماع مستندا الى القطع لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا
الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين
قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام
في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع
حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين
لم يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك
انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف واتباع الفتنة
بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم بالصواب.

واما غير ذلك كالقايلين بخلق القران والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام بما يوجب تكفيرهم فهم قد يكفرون وكذا القذف عائشة رضي الله تعالى عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي فالقايل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من اعتبار التحيز بالكلية فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره العلامة الشريف في اوايل شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور الثلاثة التي عدها المص من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال اني ارى الله في الدنيا يكفر شفاها مع ان الامرين ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جايزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم وقيل والحق ان لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة فالظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه عليه السلام خاتم النبيين وقس عليه باقي الكلمات وتامل فيها يظهر لك اشتمالها على احد الامور التي فصلها المص رحمه الله تعالى والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد

واذا

واذا وصف العبد بها كان المراد الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندامة على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاضرار عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقوبال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة بفضل الله تعالى لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا عليه تعالى والعود الى الذنب بعد التوبة لا يبطلها التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف فقيل

على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه
ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة المؤقتة
مثل ان يترك الذنب سنة لامر في شروط التوبة من وجود العزم
على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان
وان كان واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما فوجب نهيه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
كونه ماذونا من جهة الامام او الوالي لان آحاد الصحابة كانوا
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا
بينهم ولم ينقل النكير على ذلك منهم احد فكان ذلك اجماعا وشرطه اي
شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي
الى الفتنة لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر
المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه
مفارقة تلك البلدة الا اذا كان معرضا للفساد وان يظن قبوله فان
لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه
هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن
القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار الشعاير الاسلام ولا يجوز
التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه الصلوة والسلام
من تتبع عورة اخيه تتبع الله تعالى عورته ومن تتبع الله تعالى عورته

فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا من سيرته
المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن المكلفين ويرشدهم
الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله تعالى عليه وسلم
وقد صرح الفقهاء بانه ينبغي للشهود الكتمان في المعاصي
دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه دخل
من السطح دار رجل ووجده على حالة المنكرة فانكره عليه فقال
يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله تعالى من وجه عصيت الله تعالى
من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل فقد قال الله تعالى ولا تجسسوا
وقد تجسست وقال الله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وقد
دخلت من السطح وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فترك عمر رضي الله تعالى عنه
وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه
نشكر الله تعالى على هذه العقايد الصحيحة التي تم تفصيلها ووفقك للعمل
بها بحسن رضى وفي بعض النسخ ورزقك الله بما يحب ما يرضى الكمال
قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال
امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت والظاهر ما قاله الامام فان
القدرة على الطاعة متحقق في مطلق المكلف الا ان يكون المراد
المؤثرة القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهب من قال
القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرفه بعض الشافعية جعل الله..

موافقة اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة الا

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا

من لدنك رحمة انك انت الوهاب اللا

واغفر لنا وارحمنا ولوالدينا

وتب علينا انك انت

الكريم التواب تم

تم بعون الله وحسن توفيقه على يد اضعف العباد محمد بن صالح بن جعفر بن [illegible]

المذنب المحتاج الى رحمة ربه الوهاب

في بلدة عنتاب في اليوم الثاني

من ايام النحر في وقت الضحوة الكبرى

في تاريخ سنه

١٠٨٣

المراد من الفرقة الناجية فالمستقر الرأي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة
مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق
فانهم متقاربون في الاصول فان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر
الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع
اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم

خلخالي على الجلال في العقايد

SÜLEYMANIYE KÜTÜPHANESİ

Kısmı: Nuruosmaniye

Yeni Kayıt No.: 1766/2

Eski Kayıt No.: 2175

Tasnif No.: 297.3(077)=927

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله ثم ان بعثه الله اه الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا
فلا ينافي ذلك ما سيأتي من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة
المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحي اه وكذا لا يشمل
بظاهره من امر بمتابعة شريعة غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحي اليه الى ذلك
الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عليه السلام
وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز كونه
منسوخا ويؤيده ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس
ما منكم احد على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والى
جواز كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به قوله الا
ان يتكلف اه وذلك بان يجعل للتبليغ المبعوث اليه عاما متناولا
لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كان المغايرة حقيقية او اعتبارية
ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث هو مبعوث اوحي اليه
مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النبأ
بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون ياؤه
منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون ماخوذا من النباوة
منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا

ماخوذا من النباوة بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او منقول عنه
النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الترك
ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد
به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء
عليهم الصلوة والسلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بلام
العهد الخارجي واما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق
الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن
سائر الانبياء عليهم السلام قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة
الى نفسه عليه السلام قوله وانت تعلم بعده جدا اه اي بعد ان يكون له
وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع انهم اكثر من ثلث
وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين اما
للتاكيد اي لتاكيد الافتراق وتحقق وقوعه وقوله فان ما هو متحقق
الوقوع قريب اه هو بيان للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة
للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل
في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال ابو علي الفارسي رحمه الله
ليست هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لاقومن
فالفرق بينهما مع انه يستفاد منهما التاكيد هو ان اللام في لاقومن
مؤكد بمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم وثابت سوف على احدى
نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة الى ان الاختلاف

مراخ حاه حوته عليه السلام يعني ان المصابيح للاشتراك بين الحال والاستقبال
لا لاشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي
فيشير اليه لا محالة قال الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي عليه السلام
كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا
لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اواخر
ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري
وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل
الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلثة وسبعين فرقة قوله لجواز كون الاصول التي بينها
مخالفة معتقدة بها اشار بتقييد المخالفة بالمعتقدة بها الى انه لا يلزم من
كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقايدهم مخالفة
حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد ولا ان يكون الاصول والعقايد
المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد
بل اللازم في ذلك كون بعض عقايد كل فرقة مخالفة العقايد فرق
مخالفا لبعض عقايد ما سواه مخالفة معتقدة بها وحينئذ يجوز وصولهم
باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار
الاصول التي بينها مخالفة في الجملة ازيد منه قوله وقد يقال العلم
في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد يريد انه يجوز ان يحمل على

اصول

اصول المذاهب ونريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء
كانت معتقدة بها او لا ونقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما
هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل
الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ان
ونقصوا بالواو قلت كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات
لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن
بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع
في اكثر الاوقات قوله ظاهره انه لو اريد انه وذلك لان دخول عصاة
كل فرقة فيها لا تقتضي ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد
بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم
فقط بخلاف ساير الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وا
وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله بعيد
جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما
ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية
الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه
فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل
فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى
الشفاعة ناجيا ايضا لا يفرق في الانحلال له اصلا على ما يدل عليه سياق
هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عليه السلام وعند وفاته

على العقيدة الواحدة التي كان النبي عليه السلام عليها مع انه عليه السلام كان
يخبر بان بعضهم يدخل النار وانهم يصلونه بسبب ما صدر عنهم من المعاصي
على ما هو مسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه
هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في
النار على كل واحد من آحاد هذا العدد التي هي الفرق والطوايف فان
تالف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء
لطايفة واحدة واخراجا عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه
يقتضي عدم دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون بعضها من
العاصين مناسبا للدخول فيها ولذا التزم في دفع المنافات
القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه
ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار
على كل واحدة من كل فرقة فيكون قوله عليه السلام الا واحدة نفيا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
قوله ولا يبعد ان المراد استقلال اه اي لا يبعد ان يقال في دفع ما
اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم
فيها قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من
حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم
الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك
ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون

الدخول

الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني حيث قال
ما بهم والتكريم وقالوا [illegible] وبما ذكرنا ظهر
ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد الا
وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع
آحادها ولا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقاد فلو كان
الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل المرتبة الحق فمن حيث انه
لم يصل المرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من
سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة
الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم قوله ترغيبا
في تصحيح اه اي عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول فيها الا
لترغيب المسلمين بتصحيح عقايدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث
الصحيحة المروية عنه عليه السلام وعن اصحابه رضي الله عنهم ولا يسلكوا
مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم
دخول صاحب العقيدة الصحيحة مرغبا في تصحيح العقايد ظاهر
غير محتاج الى بيان قوله وهو من راى النبي عليه الصلوة والسلام
مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي بالاتفاق كابن ام مكتوم
الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يعد
صحابيا ممن راى النبي عليه السلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة
كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا

قوله ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين

ويقال لا يعرف في كونه صحابيا بالاطلاق الكون اللاحق كما لا يعرف في ذلك الا
الكون السابق وان طال زمانه فيه قوله سواء كان في حال البلوغ
وسواء تخللت الردة بين ايمانه به عليه السلام وبين موته على الاسلام
او لم تتخلل قوله سياق للكذب آه حيث قال عليه السلام الذين هم على ما انا
عليه واصحابي قوله المتبعين لما روى عن الائمة اي من غير استناد لهم المروى
الى النبي عليه السلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم وذلك الاتباع منهم لاجل
اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم قوله
وجه بالوقوع اشبه فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين
اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون
خلافا للشيعة فانها عندهم في العقائد واصول الدين يجب نصبه على
الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى قوله بل جواز رؤية
كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم
الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية
بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر المجردة بجريان العادة
بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا قوله وجوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في
البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة
والرضاء فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه
عندهم عين الارادة قوله الصحيح الذي اتصل اسناده بنقل

العدل

٧١

العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا وهو عند الشافعي ان يروي
الثقة حديثا يخالف ما روى الناس ولا معللا وهو الذي اطلع فيه
على علة قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذي فيه
ضعف قريب محتمل الكذب وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده
متهم بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف
هو الذي لم يجتمع فيه صفات الصحيح والحسن قوله وهو في الاصل ما يعلم
به شيء سواء كان في العلم او غيره وقيل العالم في الاصل لاولي
العلم من الملائكة والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستتباع
ولذلك يجمع بالواو والنون وفي القاموس فاعل بالواو والنون
غير العالم وغير باسم قوله وحاولوا بيان ذلك المقدمات فصلناها
في حواشي الشرح الجديد للتجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في
الالهيات الشفاء المعلول في نفسه ان يكون ليسا اي معدوما وله
عن علته ان يكون أيسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه
اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره
فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه
الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما
كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي
الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة
الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان

فان الكثير في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثم والا فلا قوله هو خلاف
مذاهبهم ومن ايجهم فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة تامة
للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اي
وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر اي من لفظ البعد عرفا
وهي التي لا تجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة
فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم ولم يوافقهم في ذلك واحد من
المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي
هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على
وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض ولكنهم لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى
انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان
عدمه لما لم يكن زمانيا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه
سابقا على وجوده كان عدمه على زمانا وكان الزمان موجودا
حال عدمه وانه خلف فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها
وقدم المتحرك بتلك الحركة قوله في لا يلزم الازلية جنس هذا المعد
او نوعه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع
والحصة والوصف العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص
العالم قديما بالشخص قوله فهو دعوى من غير برهان او لم يقم

عليها دليل فان ادعي الضرورة فيها توجه المنع بانا لم لا يجوز ان يكون
تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون باعتبار
جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة
في حدوث الحادث نظيره كما في الحوادث الحركة على ما ستطلع عن قريب
وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها على
بعض من زمان لان المعدات لما تقدم سوى التقدم بالطبع على
معلولاتها ولعل ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز
ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان
كما مر في تقدم عدم الزمان على وجوده قوله لان الامكان مما لا بد
منه في وجوده لا ايجاد بناء على التجوز المذكور لكون الامكان الذي
لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده
فيه في غيره فلا يلزم منه كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض
لانا نقول المراد تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد
لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان الذي هو من جملة
ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون
الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق
العلة التامة البسيط قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من
جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة
اذ العلة التامة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هو

ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الاحتياج لكونه ممكنا لا احتياجا فارقا
بعد توقف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابقة على التأثير
بعد ان المعلول ما لم يحتج الى العلة او وجد العلة فوجب
فوجد والعلة التامة الغير البسيطة من المركبة من العلل لا ما لا بد منه
مطلقا فنزيد **قوله** ولم يتعلق الارادة حاصله ان الفاعل هو الله
تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من
ارادة مخصوصة في تختار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في
وجوده المخصوص وهو الموجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان
كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة
التي لا بد منها يجوز ان تكون مخصصة ومرجحة للاوقات اللائقة بان
يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار
للاحتمال الاول من احتمال الشق الثاني وسواء حدوثه من غير حدوث
امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر
بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق
ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته
فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ **قوله** وقد تخلف الاثر
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع
تخلف المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة التامة
الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول

موجودا

موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا وابدا ودائما فيلزم كون
ذلك المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه يوجد مدة
الوجود وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال
مع الازل وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة
الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود
ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف لهذا الاقتضاء
على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور
الا كونه حادثا **قوله** وان اردتم انه متم لعلة وجوده فيما يزال فنختار
انه كذلك قيل لا يذهب عليك انه اختيار الج الى اختيار الشق
الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث
وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات
العلة التامة قطعا انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال
الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او
حادثا ولذا لم يكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده
حاصلا في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول الازلي
عن علته التامة قطعا **قوله** ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر
اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل
واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده
فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع

مالابد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لامكان ثبتها لانه
مراد الفلاسفة من وجود الممكن الماخوذ في الدليل هو الوجود المطلق
الشامل للازلي والابدائي لا الوجود المخصوص الذي هو اللاابدائي
للحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه
سابقا وظاهر انه لا يلزم من كون جميع مالابد منه في الوجود اللاابدائي
للحادث متحققا في الازل كون جميع مالابد منه في مطلق وجوده
او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فاتضح هذا **قوله** يوجد
المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة اخرى غير ما اختاره
الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا
عما يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال
قوله سواء كان متاثرا بالوجوده او متاخرا عنه فانه لا استحالة في
شيء منها وما استدلوا به على امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة من لزوم ترجح وجوده في الوقت المتاخر على وجوده في الوقت
المتقدم بلا مرجح لا يجري هنا لكون الارادة مرجحة **قوله** وقد
بان ان الازل فوق الزمان اه لما كان الجواب الثاني المبني على
جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على
الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان
واقعا في وقت من الاوقات اراد ان تقرره على وجه يعم الزمان
فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمدعى بقوله والزمان مرجحه الخ

الممك

الممكنات اه وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة
في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد
فقد جوز ما يعارضه وينافيه هذا الكلام كما يظهر بادنى تامل
قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وذلك
لما قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة **قوله** والواجب
تعالى لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت مقادير
الزمان وعدم تغيره بتغيره وبذلك قال الحكماء ان المجردات
واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان
قوله وليس الله متقدما عليه على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا
في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان
سابق والمتاخر في زمان لاحق فيا في هذا كون الزمان الخ
متناهيا بل تقدمه تعالى عليه بالذات على ما يجيء **قوله** فان قيل
لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها اه رد لما هو مبنى هذا الجواب
من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية
في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا بالجواب خلاصة الدليل **قوله** فقد
اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب للمحقق عنه هو ما تقرر من كون
الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث وكون القدرة
مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف ما
اجاب غيره ورده عليه **قوله** فلبث الارادة ولا المريدات بقوله

ولا المريد اى ان نسبة تعلقات الارادة الى كل نسبة تلك التعلقات
الى المريد او لا يتأتى واحد منها بدون واحد واحد منها حتى ان
المريد لبث حاضرا الى العدم طرفا السلسلة كذلك الارادة لبث حاضرة
لا العدم كونها طرفا السلسلتها ايضا قوله وان صدر عنه بعض ما
يعتقد عليه الا تمام بالاعتقاد وقال المحقق الشريف فى حاشية شرح
حكمة العين فى مبحث اثبات الوجود الذهنى ان كون الماهية موجودة
بوجودات غير متناهية مستلزمة لانحصار الموجود الى ان تنتهى
بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب بان الشى اللازم
من حدوث العالم باسره هو الشى فى الامور الخشفة فى الوجود
وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة
السرمدية التى لا يتأتى الا بقدم الجسم المتحركة بتلك الحركة وحدوث العالم
باسره ينافيه فيكون الشى اللازم منه تسلسلا فى الامور المجتمعة
قوله فهو ذات جهتين الاستمرار تفصيله ان الحركة الفلكية
قديمة ولها جهتان احدهما من حيث ذاتها وهى كون الجسم بحالة يمتنع
ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى
الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين
الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد
والثانية من حيث النسبة التى لها باعتبار اضافتها الى الحدود المسافة
وهى بهذا الاعتبار حادثة فمجرد كون النسبة المفروضة بحسب القرب

والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة فى الآن الاول
فالحركة قديمة من حيث الذات وحادثة من حيث العوارض
اللازمة لها فهى من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث
العوارض اللازمة لها مستندة اليها للحوادث قوله وانت
مما سبق خبير آه اى وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعل اللام
للحادث الذى هو علة للحدوث معدا الوجود اللاحق خبير بانه يمكن
ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه
بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون اشخاصه
المتجددة للحادثة باسرها متعاقبة بذواتها فى الوجود والحدوث
وواسطة بعضها فى صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون
لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فرد ما وهو الذى يسمونه الفرد
المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور
العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه وانما المحال
كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم قوله وقد
رايت فى بعض تصانيف ابن تيمية ره من المجسمة القائلين بكونه تعالى
فى جهة ومكان قال لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو
معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده فاستدل
بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا له تعالى
ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص

بخصوصيته فرضا كما قال بقدمه الجنسي وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية

قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء اه وتقرير الحركة بمعنى

التوسط الدائمة في الفلك المتقدسة بانقسامه في جميع الجهات

فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية

في جميع اجزاء المتحركة على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها

في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه

الاجزاء عدم اختلافها في امتداد المسافة سرعة وبطؤا بوجه

من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط

لا يقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء

متخالفة سواء كان له اجزاء ولم تتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا

انتهى قوله في سبب تجددها وتقضيها يعني كما ان الحوادث اليومية

المتجددة تحتاج الى السبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة

تحتاج في تجددها الى السبب فان قلت ان تجددات الحركة امور

موهومة في المقدار فلا تحتاج الى علة اصلا قلت انا نعلم قطعا

انها ليست من الامور الموهومة التي يخترعها العقل كزوجية الخمس

بل هي من الامور التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف

الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى العلة قطعا قوله لعدم وجوب اجتماع

الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة

متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة

انه

انه وهكذا الى غير النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع

عندهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث

في كلا طرفي وجوده وعدمه الحادث الى علة حادثة وكون الحركة

لذاتها متجددة ومتقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي

على ما حققه الشارح في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لا يستلزم

عدم احتياجها في عدمها الحادث وتقضيها الى علة حادثة كما انه

لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى

واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث

من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علتها له

لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز

له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد

العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع

النقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها

بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في آن وجودها معدومة

ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع

بين النقيضين في آن واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا

بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني

ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة

في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما مقتضية

بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي هو
الموجود وذلك خلف قال في التحصيل هكذا قال الشيخ العلامة
في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم الشيء في الامور الموجودة المجتمعة
وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كون حدوث علته
الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة
يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك
العلل الموجودة مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه
ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها
فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله فيلزم الشيء
في الموجودات التي هذه الاعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي
هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة
عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة
عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة
الحادثة موجودة حال وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في
الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي تكون لتلك
الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وهو
ان يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها
معدوما لا بد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة
التي هي علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض

الذي

الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية قوله وعلى الوجهين
يلزم الشيء في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان
الغير المتناهي هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام
فلان لكل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث لا تم منه رشد
ومنا قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة الى
ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ما يعم
المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم
ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم
امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او
الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول
ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون
عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال
الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو علة لوجود
الحادث لا يكون امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع
وذلك لان المفروض كون كل واحد من تلك الموانع علة لعدم جزء
من اجزاء تلك الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفا على بعض
قوله ثم تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يلزم في لزوم الشيء
المستحيل ههنا كون تلك الموانع مرتبة بحسب الذات وتوقف بعضها
على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهو متعاقبة

بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها موقوف بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة
متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع الموقوفة بها متعاقبة
بحسب الزمان **قوله** وان لم يجتمع في الوجود ننقل الكلام الى ان
لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت
متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض ان كان اجزاء
الحركة ننقل الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود
اذ لابد للكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع
من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم الموانع الغير
المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لابد لحدوث هذه الموانع من
علة حادثة في آن حدوثه وكذا لابد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة
في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحوادث
المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون تلك العلل
مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كانت العلة الموجبة لحدوث
مانع الشيء مانعة لذلك الشيء كانت تلك العلل في الحدوث الغير
المتناهية موانع لهذا المانع ولذا عبّر الشارح عن هذه العلل
بالمانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحـ
ـدوث اه هكذا حقق هذا المقام وقد زلّ فيه الاقدام وان
عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع

ووجوده

ووجوده موقوف على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة
في الوجود ومع العلل الموجودة التي لابد منها في وجود جزء من اجزاء
وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم
لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم
عدم علة الوجود وحينئذ يسقط الشق الاول اعني استناد عدم المانع
الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة
استظهارا **قوله** وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة اه
لما كان بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول
بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على
المادة القديمة عدّ هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا القول
في الوجه الخامس **قوله** قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل اي الحكم
بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على
بعضها بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعم المجيب فان تقدم
القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في
الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي
كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم
بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق
القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعيّن
كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة لبعض الافراد وبين السبق على كل فرد

من افراد الحوادث **قوله** لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد فان القائم الكائن على هذه الحالة لا يجوز ان يكون له
مقارنا وانما الوجود المنتشر ايضا **قوله** فان الحوادث ليس لها اول لها الا ان
لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق
الزمان وقدم مطلق العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث
الحوادث وانما على ما هو صوابه فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث
مما لا اول له بمعنى عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اول
له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في حيز
من الازمنة وهذا هو الحدوث الاول على ما هو صوابه في عدم تناهي مقدورات
الله تعالى وعدم تناهي مراتب الاعداد قلت للمتوهم ان يقول على تقدير
قدم العالم وابدية الزمان كون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة
بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا
في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على
سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سبق في كتابه الشريف
المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من
الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى و
لكن ان الحركات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية

علىما

على ما سبق في كتابه الشريف المحقق الدواني وشرحه بيانا واضحا **قوله** والدهر
وعاء الزمان قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه
لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو موجود به ومع ذلك لا يوجد فيه
ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه ما بل هو امر وحداني محيط به
بالازل والابد كل منهما موجود به فالازل فيه باعتبار عين الابد
فمنه يتجلى معنى قوله تعالى هو الاول والآخر وسر كون المتجردين عن جلابيب
ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان
الثانية **قوله** ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان الدليل اذ دفع لما يقال من ان
تجويز الشيء في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع
التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي
السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل **قوله** بل الكم
مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهي
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان **قوله** يأبى عن قبول مساواة
اجزائه للكل وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى
الاجزاء المتباينة التي يزداد هو بازديادها وينقص بانتقاصها
فيكون عدم الازدياد بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل
المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه يكون منافيا لتلك
الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره رحمه الله تعالى بالتأمل اشارة الى الدقة
لا الى عدم الصحة **قوله** وقد سبق آنفا حال الشرط الاول منها انه لا يشترط

ای مقتضی الدلیل عدم وجود الآحاد الغیر المتناهیة اصلا لا علی سبیل
الاجتماع ولا علی سبیل التعاقب اقول ما حاصله انه لا بد لجریان الدلیل
من وجود الآحاد مجتمعة متمایزة لیصح اتصافها بالتقدم والتاخر الذین
هما متضایفان لا یمکن انفکاک احدهما عن الآخر اصلا لا خارجا ولا
ذهنا اذ لو کان وجوداتها الخارجیة متعاقبة منقضیة بعضها عند بعض اخر
لم یکن شیء منها متصفا بالتقدم ولا بالتاخر ضرورة اقتضاء تحقق کل منهما
تحقق طرفیه حین تحققه واما وجودها فی الذهن فالاجمالی منها لا یحصل
به الامتیاز الذی لا بد للتطبیق والتفصیلی لا یقدر علیه الذهن ضرورة
امتناع احاطته بالا نهایة اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه
علی تقدیر تمامه یدل علی عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض اذ
وجودها الاجمالی الوحدانی الذهنی لا یکفی للاتصاف بهما ولا یمکن
وجودها فیه مفصلا لعدم اقتدار الذهن علی الاحاطة بالا نهایة مفصلا
بل یدل علی نقیض ما ادعاه من جواز الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة کما لا یخفی
اذ لا معنی لتعاقبها الا کون وجود بعضها مقدما علی وجود بعض اخر
غیر مجامع معه واما ثانیا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر
الزمانیین انما یتصور بان یتحقق موصوف احدهما فی زمان تحقق
موصوف الآخر او بان یتحقق موصوف احدهما ولم یتحقق موصوف الآخر
اصلا واما تحقق موصوف احدهما فی زمان سابقا وتحقق موصوف
الآخر فی زمان الآخر فمحقق للتقدم والتاخر الزمانیین لا منافات

لها علی ما لا یخفی قوله وعلی هذا الشرط اعتمدوا فی قولهم بعدم تناهی النفوس
الناطقة المجردة اه القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم
نوع الانسان وتعاقب افراده الی غیر النهایة وبقاء نفوسها الناطقة
بعد المفارقة عن الابدان قوله بل لهم ان لا یدفعوا ای لیس لهم ان
یدفعوا جریان الدلیل فی الآحاد الغیر المتناهیة بان یدعوا عدم کفایة
الاجتماع فی الغیر المترتبة وکفایته فی المترتبة فان هذا الادعاء تحکم بل
لهم ان یدفعوا ذلک بانه لا یظهر فی السلسلة الغیر المترتبة انتهاء
الزیادة الی طرف اللاتناهی لجواز کون الزیادة مستقرة فی الاوساط
غیر منتقلة منها الی الطرف المتناهی وذلک لعدم انتظام نظامها بخلاف
السلسلة المترتبة فانها لمترتبة لاتساق نظامها لا تستقر الزیادة
فی الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبیق المبدل علی المبدل الی الطرف المقابل
فیظهر الانقطاع قوله والمجموع الذی ینتهی الیه سلسلة المجموعات اه
دفع لما یورد ههنا من ان اللازم من التطبیق بین المجموعات
انما هو تناهی المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا یلزم منه تناهی
آحاد المجموع الاول کیف وکل من تلک المجموعات مشتمل علی آحاد غیر متناهیة
ووجه الدفع انه یلزم تناهی آحاد المجموع الاول ایضا وذلک لان
المجموع الذی ینتهی الیه سلسلة المجموعات یکون لا محالة مجموعا لا یکون
بعده مجموع آخر وذلک هو الاثنان فالمجموعات الموجودة فی السلسلة
وهی المجموع الاول تنتهی بعده متناهیة الی اثنین فیکون الاول

متناهية قوله فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد آه فينتهي الى
مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهي اليه متناهية
ايضا قيل ينبغي ان في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق و
امثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة
لا يتجاوز في القلة من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب
التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة
بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا
الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا
لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات
الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه
كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم
كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء المتزايدة بعضها
على بعض الى غير النهاية والفطانة ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرجة
كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي
اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا
القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطل
قطعا كيف وهي متناهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد
لم يتجاوز عنه كما اعترف به القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا
القول توهم استلزام كون عدد التناقص غير متناهية لكون مراتب

ناقصها

ناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او في سلسلة
السلسلة المفروضة بالاجسام الغائبة للانفكاك الغير المتناهية
على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب
الاجسام منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت من
جواز اجزاء الدليل في التقريرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد
مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم تكن مركبة منها لم يكن هناك مجموعات
ولا يتحقق الاثنين والثلثة وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق قوله
فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء
الا مجموع اجزائه الحاصلة في وجوده فلو كانت العشرة مركبة من جميع
الاعداد التي تحته كان مجموع الخمستين التي تحتها تمام ماهيتها الا
ضرورة كما نهما في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة
ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد
والتسعة تمام ماهيتها لما ذكر بعينه والتالي كل واحد من تلك
المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة
الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع
الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم حينئذ تركبها
من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة
وانما يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمستين بخصوصهما
وتارة من اربعة وستة بخصوصهما وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة

فى كون الشئ الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات مشتملة
بعضها على بعض على سبيل التداخل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لا يقرّ انّه
المحقق كما لا يخفى قوله وان يكون لكل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن
سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها فيكون
دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته فيه قيل سنح لي
انّ العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لانّ
الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من
افراده كذلك يصدق على الكثير منها على ما حققه الشريف في حواشيه على شرح
التجريد وانّ الظاهر انّ ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول
الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكمّا منفصلا بل
لا بدّ لها في ذلك من الصورة النوعية فثبت وجوب كون لكل عدد ذا صورة
نوعية انتهى خلاصته اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة
على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد
الكثرة اعني انها واحدات كثيرة على ما حققه الشريف في حواشيه على شرح
التجريد في مبحث العلة والمعلول وظهر انّ صدق الوحدة عليها بهذا
القيد لا يأبى صدق الكم عليها وكونها عددا بل تحققها كما لا يخفى وانّما
المنافي لها كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله ويكون هذا
من خواص الكم المنفصل اي ويكون كون لكل مرتبة من مراتب الزيادة
والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها

من خواص الكم المنفصل فانّ مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتمل
عليها افراد الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان لا تغير
متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم انّ القسمة الوهمية في المقادير المتصلة
انما يكون الى الاجزاء المتساوية في الماهية صرح بذلك الشريف العلامة
في حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول قوله ثم عدم تركب
العدد من الاعداد التي تحته آه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل
على التقريب المذكور الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد
التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل
يكفينا فيه كون موصوف العدد مركبا مما تحته من المعدودات الموصوفة
لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد
مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني موصوف الهيئة
الاثنينية الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو
وخالد اعني موصوف الهيئة الثلاثية وغير خارج عنه فيكون جزءا
منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك الموصوفات موجودة فانه
مكابرة مخالفة لحكم العقل على ما يجيء قوله ومجموع اب د فلو لم يكن
مجموع اب د موجودا في سلسلة العلل مغايرا للكل والواحد
من الآحاد ولما كان لما اختاره بعض المحققين اوجه قوله وعلى ما فصلناه
في بعض رسائلنا وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث
قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع

وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن موصوف
العدد مركبا من الموصوفات التي تحته ولم تكن تلك الموصوفات موجودة
اي متغايرة للكل واحد واحد من آحاد السلسلة كما كان لما كان الجزء هو
في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان الاخبار هو في القدح فيه كون
جزئه الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله
بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام **قوله**
وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد فانه اشارة الى رد ما زعمه صدر
المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية ولا الجزء الصوري
لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون موصوفات الاعداد التي تحت عدد
موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين في الامور الغير المتناهية
ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كعمرو وزيد
يكون هناك امر موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو واقع موصوف الاثنينية
ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلث كزيد و
عمرو وخالد يكون هناك موجود رابع هو مجموع زيد وعمرو وخالد واقع
موصوف الثلثية وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون موصوفات
الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة
مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما
لوجود امر ثالث هو موصوف الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلثة
مستلزما لوجود امر رابع هو موصوف الثلثية ووجود موصوف الثلثية

يكون

يكون مستلزما لوجود موصوف الاربعة وهكذا الى غير النهاية لزم
ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك
لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود موصوف الثلثية ووجود
موصوف الثلثية يكون مستلزما لوجود موصوف الاربعة وهكذا الى
غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود الموصوفات الغير المتناهية
لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء اقول في الجواب ان وجود
الامر الرابع الذي هو موصوف الثلثية اعتباري محض لا تحقق له في
الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه تارة
مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعند جم ان المفهوم الحاصل منها
اعتبارا مكررا يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان
القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك الواقع
بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع
اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود موصوف الثلثية
والظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم كونه
موجودا فيه مما ذكر فالاولى للكل في الجواب ان يخصص الاجزاء في
المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك كل منها عن
سواه في الذهن وظاهر ان اجزاء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة
امتناع تصور الكل منفكا عن الاجزاء **قوله** فان قلت على ما ذكرت اي

اي من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات
الله تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى
متناهية كمعلوماته قوله والا اي وان لم يكن معلومات الله تعالى متناهية
بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اي بكونها
غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية
مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر
هذا الكلام قوله وتحقيق علم الله تعالى يقتضي بسطا في الكلام قد حققناه
في رسالتنا في اثبات الواجب تعالى وصفاته العلى وبسطنا هناك بسطا
تاما فليرجع اليها قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية وذلك
لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله
يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية بشهادة هذا القيد
الى ان جريان التطبيق في المعدومات انما يجوز اذا كانت غير متناهية
بحسب الوجود ولا يخفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون
الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان
قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد بمعنى ان
عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان
عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون
الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان
دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من آحادها

الغير

الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددة
بالفعل والمستلزم للبلوغ بجميع الآحاد والمتصفة بالوجود الخارجي
مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما
ولم يكن للحوادث المتصفة بوجود الخارجي مبدأ فان تجددها جانب
المبدأ يكون بتجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية
بالفعل فيكون بجميع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة حد
مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق فخذ هذا البيان وعده من
سوانح الزمان قوله وجها ذكرناه وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا
واصلا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة
في الخارج المتجددة في الوجود عنده وبحسب علمه تعالى تخلص عن ذلك
وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه التخلص
هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا
بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية
المتجددة في الوجود قوله فيلزم المحذور وهو عدم كون الله تعالى عالما
في الازل بالحوادث قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم
بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات
الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج
الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل
تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده من جميع الزمانيات

كل منه وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية
اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود
المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع
المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور
بل الاخبار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا
اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى اقول
هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يوجبه السائل من عدم
بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بنائه على
ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة
في الخارج واز منتها غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها
وانفسها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى
بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بنائه على ادعاء
اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي بل ما لا يخفى على المتامل هو ايضا
كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة له
عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وما
ذكره ظاهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح رحمه الله **قوله** وهو
التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادة حاصله انه
ثم عندهم ان علوم النفوس وتعقلها للاشياء فائضة ومستفادة
من المبادي العالية ومن جملة المستفاد منها هو العلم الاجمالي

فنقول

فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء و
غافلة اياها بما استفادوه منها **قوله** قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي
وهو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما تاما
بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلاق للصور التفصيلية في الخارج
ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم **قوله**
التعقل الاجمالي فيها ايضا للصور التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن
التعقل الاجمالي فينا علما بالفعل لم يتات منه هذه المبدأية **قوله** ثم اقول
كما ان البعد المكاني متناه لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه
متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن
ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فيميل الى مذهبهم كالامتداد
الزماني وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه
اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على
بعض وتقدم الواجب عليه على وجه لا يبقى معه للتشبث به وبالميل
والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكاني
متناه والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا
لاحظها الزكي اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **قوله** الآن الذي
له راسم موجود وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذي هو
موجود في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فانه
كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال

هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظهر ان الحركة الموجودة
لا تنافي الاجسم قديم متحرك باخذ الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا
في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك
القديمين عندهم فمنع الشارح المحقق منع لهذا الاقتضاء قوله واذا
كان الزمان متناهيا لم يكن شيء قبله اي قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان
غير متناه فلا يتصور كون شيء قبله بل لاجل انه لا يكون حينئذ قبله زمان
يوجد القبلية فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه قوله لا لان المكان
غير متناه اي عدم كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات
الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه
ضرورة كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق
انما يتحدد ويتعين بالمحدد وسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه
الذي هو مركز العالم الجسماني التحتاني قوله والله تعالى متقدم على الزمان
لا بالزمان اي ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا ليستلزم هذا ان يكون
قبل الزمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك باعتبار
كونه تعالى متعاليا عن الزمان حيزا واقعا فيه قوله لا يبعد ان يقال تقدم
ذاتي لما ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا
للاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع المتأخر وليس بزماني لعدم الوقوع المتقدم
والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا

وكون

وكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها للبعض من
دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزائه في الفضيلة ولا بالمرتبة
لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومع ذلك انكر الحكماء القول بحدوث
الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم
تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطة
وقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زماني لا يتصور تقدمه على وجوده
والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال قوله اي للعدم الطاري على
الوجود اه يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان
عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن
اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين
بحدوثه في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم
الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما
صح عليه الآخر قوله بل هو هالك ازلا وابدا فوجودات الاشياء المحسوسات
ليست الا كالوجودات التي تحصل بعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او
كالوجودات التي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في
مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين كل ما في الكون وهم او خيال
او عكوس في مرايا او ظلال وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان
جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى
تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها حظ في الموجودية

سوى هذا الشيء فيها ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال
البيضاوي عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها
باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى
قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم وعدمه **قوله** اجمع
اهل الحق لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعيات
الاولية فان كذلك تنبيها على ذلك **قوله** ففيها شبهة لا تطرقها اذ لا نعلم
لكون النظر في نفسه موقوفا على انه غير واجب اصلا اتفاقا او قوله وفي قوله
عليه الصلوة والسلام تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته اي لاجل حسن هذه الاشارة
الى ما يصح هنا حمله على التعليلية **قوله** لان البساطة العقلية دون الخارجية
يحتاج الى البرهان يعني ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية
والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى
مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح في بعض تصانيفه
ويمكن ان يستدل على نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل
والنوع الخارجي واحد ومتعدد في الذهني اما الاول فلصحة الحمل واما
الثاني فلان وجودها لا يكون عينها وقد ثبت ان وجود الواجب عينه
فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا ما ساعد الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان
بناء هذا الاستدلال على المقدمات التي للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن
ان يعلم ان الجنس والفصل وتميزهما عن الاجزاء انما هو في العقل فقط

لانقول

لانقول انهما متحدان في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما
بهذا الاعتبار فلا بد في ذلك مما ثبت من وجود كون الواجب عينه على
ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار بهذا الى احتمال كونه مركبا من الاجزاء
العقلية وجواز التحديد بها **قوله** اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه
في شيء من المواد بل يجوز ان يكون الوضعيات علاقة مع وضعه
بحيث ينتقل بها الذهن منه ذلك الوضع الى موضوعه وما حققه رحمه الله
من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي
ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما في
تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة **قوله** فربما يحصل
بالرياضة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسمانية **اقول** قد يستدل على امتناعها بانه
لا شك في انه تعالى اشد تجردا او تنزها من جميع النفوس المجردة البشرية
وغيرها مجردة كانت او غيرها ولا شك ايضا في ان ما هو انقص تجردا
او تنزها لا يمكن له ان ينال ويعرف كنه ما هو اشد تجردا او تنزها منه
فانه كما لا يمكن للمادي ادراك المجرد كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا
ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص كالمادي بالنسبة
الى الاشد يظهر ذلك بما هو حواسه في مراتب ادراك الحواس الظاهرة
والباطنة والنفس اذا تقررتا تان المقدمتان فنقول كل نفس
من النفوس تجردا او تنزها منه شيء هو الواجب تعالى وكل ما انقص

بعجزه او بتنزيهه من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكلما يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه ويتنزه عنه صحّ ما قلنا فخطاب النبي عليه السلام في هذا المقام بلفظ السبحان المنبئ عن تنزيهه تعالى بالتنزه عن الاحيان وعن كونه مما نعا عن العرفان وبصدره جعل الصديق رضي الله تعالى عنه سبب عدم الحصول العجز **قوله** قال الصديق رضي الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك في القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشيء قال ابو الليث اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب وامتناع حصوله لها ادراك لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو تعالى بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع الادراك كنهه بخلاف ما سواه فهذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان **قوله** وبل لمن لاكها بين لحييه للحديث اي ويل مضغ وعلك الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب اللطف وظهور آثار الرحمة باحيائها بتنوع الفنون وافواج انواع الحبوب الملونة والازهار الملونة والنباتات المتعلقة والالوان المتفقة وغيرها الذي يتوصل

بصحيح

بصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العليا من الوجوب والوجود والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره فلا دلالة عليه في هذه الآثار وذلك لان هذه الآثار ليست دلائل وجوب النظر اصلا بل هي دلائل معرفة الله تعالى التي يتوصل بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بيّنا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض فلان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاده عليه السلام بترك الفكر فيها فقد اشتبه عليه المط والمدعى في هذا المقام فتفطن من قول الشارح والمراد بمعرفته هنا التصديق الخ بوجوده اي ان المدعى هنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى هنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد هنا النظر الخ لوجوب اي بيان للمعارف المستفاد من الآثار المنظورة فيها فتدبر **قوله** لان شكر المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمته فهو واجب كوجوبه وان

عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا
يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا قوله ثمت دعوى
البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع يعني ان المراد من
كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمنافي له
كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه كذلك في محل
المنع قوله فالنظر في سائر صفاته اه يعني ان المراد من النظر في معرفة
الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فيكون وجوده تعالى
بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه
في سائر صفاته قوله ولعل الحق ان النظر اه تحقيق للمقام بان النظر
في المعارف الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان
بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك
البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض
الآحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية
لا يكون النظر واجبا عليه اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بل بحيث يقدر مع ذلك
التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقائدهم والزام
المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم قوله والى الله
المشتكى من زمان انطفى فيه معالم العلم والفضل اه وتعرى انه افضل

من زمانا فنحن احق بهذا المشتكى قوله ولم ينقل من احد منهم انهم
كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال
في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي عليه الصلوة والسلام
واصحابه رضي الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به لتكليفهم اياهم بسائر الواجبات
قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد اه حاصله انه ليس على النبي عليه السلام
واصحابه رضي الله عنهم الا تكليفهم بان يقروا على حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه السلام
وينقادوا الاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله
تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والآثار ولا يلزم من
عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا
لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون
تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه المعتبر الذي يوافق القوانين المنطقية
واما اوقات جهدهم في ازالة الشبهة والشكوك الحكمية المتطرقة لعقائدهم
في ارشاد المسترشدين فانما هو بالنظر اي الادلة الاجمالية وقد كانوا
عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي
الله تعالى عنه والعارف والاعرابي قوله الفي جد وهي الطرق الواضحة
والطرق التي تكون بين الجبلين والبلوج هو الاضاءة والاشراق
قوله فثبت على ما ذكروه اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات
وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد

الى النظر الذى هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر
فان كونه واجبا ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا و
توقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر
فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد
ثالث وهكذا فيلزم التسلسل او الدور وبما قررنا ظهر ان منشاء هذا الايراد
مجموع القولين اعنى القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون
القصد من مبادى الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعم بعض الناظرين
قوله ولا مدخل للاختيارية فى الشوق والارادة فلا يصح كون شئ منهما
واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذى جعله اول الواجبات
احد هذين الامرين وظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين
يكون صادرا عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا او يجعل اول
الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا قوله فيجعل
للخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى او النظر فى معرفته
او الجزء الاول منه معرفة النظر قوله فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه الشئ بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بايجاب
ذلك الشئ كما فى السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذى هو ازهاق الروح
ايجاب لسببه الذى هو ضرب بالسيف او هو المقدور دون الازهاق
او بايجاب آخر غير ايجابه كما فى الشرايط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا
للطهارة بل هى واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور نفسه فيصح ايجابه

كل منهما بايجاب على حدة قوله لا كما قيل من ان التكليف بالمشروط و
الكل آه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط
والجزء فى الكون واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب
الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة سواء كان سببا مستلزما
او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل
بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة
هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال مم بل لا استحالة فيه قطعا بل
انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط
والجزء واين هذا من ذاك قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اه
متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الى آخره ودليل على كون هذا
التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق
بالمحال فى قوله غير محال ودليل للاستحالة وان النفى المستفاد من
قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان
التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر وهو عدم الفرق بين السبب المستلزم
وغيره فيمنع استلزامه لكون كلام الشارح ملغزا ابرد ما سبق منه
الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة
فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام والقطعة انما على ما فى

في بعض النسخ **قوله** ولعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل ودفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم للفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التأثير **قوله** عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم وذلك لقولهم بكون المبداء الفياض جيم آو جوآداذا عيانة وكون الوجود حيز احصنا صحه نه بند دور بروى هيجكس اين سخن از اوكاه واندوبس **قوله** ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات آه يعني اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا يصح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبداء بالاختيار لحصول جميع الاشياء منه الا غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما واجبا عن شيء اصلا الا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم المدخلية فيه اصلا وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له

وهو ظ هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين **قوله** ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الحوادث اليه تعالى ابتداء بل اللازم منه ان يكون بعض افعاله تعالى هو العلم لازما لبعض آخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول الخ **قوله** من البين الخ اشارة الى دفع ما قاله الشريف قدس سره من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري **قوله** فلا يرد ايجاد البياض الخ اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فلا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه عنده **قوله** وظاهر كلام الاشعري ينفيه اشار بقوله وظاهر الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا للتخفيف مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية

ولا يرد على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه في القول
باسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء او كونه قادرا مختارا ولا يرد
ايضا عليه ما اورده الشريف قدس سره من منافاة مذهبه بمذهب الاشعري
على ما لا يخفى قوله واثبات الحركة السرمدية الدورية على مبنى على مذهبهم
اى على مذهب الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم
ولا على ما هو الحق عنده من حدوثه لكون قوله والحق عندى آه يأبى عن
هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون ظن الشارح آه قلت لعلهم
ايضا يدعون ظن انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به فان الانحصار
ليس بمحسوس اصلا ولا يجوزون كون غير المحسوس معلوما فتدبر
قوله والمهندسون انكروا افادته في الالهيات دون الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان بحقيقة متنظمة فلا يقع
فيها غلط قوله فان ظنك في احوال الصانع وصفاته قال الشريف
قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس
الفقهي كما ترى قوله بالالبق والاحرى اى بذاته وصفاته وافعاله
قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا
بالنظر الصحيح من الانظار ولم يثبت مما ذكر ثم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد
العلم بل ثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل في الالهيات
المشكل ولا نزاع فيه انما النزاع في كون النظر الصحيح مفيدا للعلم
او غير مفيد له قوله وكون الصورة قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه

ادراكه كما ان قرب المبصر من البصر لا يفيد سهولة
ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه فان
المتألهون ان عدم ادراكه لاجل كونه اقرب الينا قوله
فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا لجواز ان
يكون عدم ادراك القريب لوجود مانع عن ادراكه
مع كون قربه مقتضيا له لسهولة الادراك فان وجود
المقتضي لا يوجب دفع المانع ولا يكون الا بعد ذلك
المانع ليحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان هذا
الكلام قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم في الهندسيات ايضا وذلك لان
مدار هذا الدليل على ما مر على التنبيه بالادنى على
الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو
هوياتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين
عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها
التي هي ابعد منهم من هوياتهم وهذا الوجه مع ظهوره
خفي على بعض الناظرين قوله هذا مما يدل على العجز
دون الامتناع اى ما ذكر من الاحتياج
الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير في معرفة الله تعالى
وعدم تميز نظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على العجز

حصول بهذه المعرفة وعدم افادة كل نظر بهذه المعرفة
الذى لانزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها
وعدم الانظار الصحيحة ابدا الذى هو المتنازع فيه
قوله لدل الاختلاف فى الاحتياج الى العلم على عدم
العلم به يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج الى العلم
كما اختلفوا فى معرفة الله تعالى فلو كان الا
اختلاف الناظرين الكثيرين فى شيئ دالا
على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيئ
كما قالوا فى معرفة الله تعالى لكانت الاختلاف
فى الاحتياج الى المعلم دالا على عدم
علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفتهم
مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه
فى المعارف الالهية هكذا ينبغى ان
تقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوى الافهام

ص الصحيح

قوله وان سلموا حصول العلم بدون المعلم فانه بعضهم قالوا بان النظر
الصحيح فى معرفة اثبات الواجب وصفاته يستلزم العلم بها يقينا لكن
العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الاخرة ولا يكمل به الايمان فى
الدنيا الا يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك
منه عليه السلام ما كان يقبل قولهم فى ذكر تمام الدليل وهو قوله لانا
نعلم بالضرورة انه لا يصير حجة على هذا البعض قوله قلنا كونه صاحب
الشرع معلما وبالقوان اماما يعنى انا نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده
لا يفيد النجاة فى الاخرة ما لم يوخذ من الشرع والمعلم لكن لانم الاحتياج
فى هذه الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ
المعلم الذى هو النبى عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القران
الماخذ للاحكام والمعارف كلها قوله فيتعين الثالث وهو ان ينتهى الى
محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كلما
ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتاج الى هذا القول
لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل حدوثه بكون العدم منافيا
للتاثير بخلاف الدليل الثانى اذ ان راجع بقوله ولو جوزنا التاثير فى
القديم فلا بد ان ينتهى الى فانه بناء على كون علة الاحتياج الى العلم هى
الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجوب

الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان القديم يباين التأثير فيه عندهم وذلك
لان التأثير في القديم اي في الموجود تحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما
فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال هو تحصيل الحاصل
الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكن القديم من هذا القبيل قوله فيحتاج
الى محدث فلا يكون منتهى الحاجة شيئا قد اثبتنا انه منتهاها بعد اختلف قوله
ولو جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا بعنوان ان نافي
اثبات وجوب وجود القديم الصانع القديم بشيئين احدهما امتناع
كون الصانع القديم ممكنا وانشاء للشيء وثانيهما وجوب انتهاء الموجودات
الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون
القديم اثرا على ما ذهب اليه لكن اثبتنا ذلك بالشيء الثاني من غير حاجة
الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة للوجود فان المعلول يجب
تخلفه عن علة التامة قوله فان قلت ان اريد بالوجود الذي هو عين
الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المقصودة بالبداهة
المسمى بالوجود انتزاعا فلا شك ان هذا المعنى المشترك بين جميع
الموجودات لا يصلح عين شيء منها فضلا عن الواجب وان اريد
معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين
جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين
لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب كون ذات

الواجب محققة تامة له ولا يدعون عدم كون عين هذا المعنى عينا للواجب
قوله وهو في الواجب ذاته بذاته لا الامر المعلول لذاته ولا الذات
بسبب تأثير ما فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما
معنويا قوله وفي الممكنات اثر الفاعل قال الشارح رحمه الله تعالى في حاشية شرح
التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه موصوف لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بعنوان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو
بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك
وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات
ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته قوله لما كانت
الذات علة للوجود بكون الذات بذاته مبدأ انتزاع ذلك المفهوم اي
بكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة
من الغير كما في الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان
هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب
هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ الانتزاع
الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات
وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى
كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى
كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ الانتزاع الوجود المطلق وعند
القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص

بذاته وبكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس معنى كون الذات بذاته
مبدأ لانتزاع الوجود على ما صرح به رحمه الله تعالى بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان
السند لا يتم بهذا الوجه لانه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية
الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غاية ان المشرك [illegible] غفل
عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاشد [illegible]
بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه **قوله**
وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه منها ما اورده في الكشف [illegible] ان معنى الموجود
ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان
كان معناه اعم من ذلك ومن نفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للماهيات
موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا او وجه
الاندفاع ظاهر بهذا التقرير **قوله** كقوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
اذ قوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز
تخصيص الشيء بما هو سوى مقدور العبد ووجهه انه رتب الامر بالعبادة على الخلق
انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التي يتصف بها العبد من اعماله وما عليه من
الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا يتصف بها من سائر الموجودات
ولا يكون غيره خالقا لشيء ما وذلك ظاهر **قوله** بقدرة الله تعالى اختراعا اي ايجادا
لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن **قوله** وليس
كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له **قوله** حاصلة بقدرة العبد وحدها اي حاصلة

بايجاد

بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا **قوله** على ان تعلقهما جميعا
باصل الفعل اي على طريق التأثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على
اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان
قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بلا احتياج الى الآلة وهو قدرة العبد
وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما **قوله** لكن
قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية كما
في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى
وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقع بقدرة العبد وتأثيره **قوله** والا
لزم عليهم ما لزم على المعتزلة فان وصف الطاعة والمعصية شيء ممكن
فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء
بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما لزم على المعتزلة في
القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد **قوله** فهو بالنسبة الى العبد
طاعة او معصية بمعنى انه يجوز مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية
بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة **قوله** انه تعالى فاعل جميع
الحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته **قوله**
لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات
الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسط على سبيل المسامحة بل كان
عن جد واثبات وانما قال بنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرحين ومنهمكين
في كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة **قوله**

الا ما هو بری منه کل وجه عن نقص بالقوة ای الا ما هو بالفعل من جمیع الوجوه
بذاته وهو الکامل الذی لا یکون له صفة متوقفة عن الغیر وذلک هو المبدأ
الاول لا غیر من الممکنات اذ کل منها یتوقف فی ذاته ووجوده عن غیره **قوله**
یشعر بذلک ایضا فان توصیف الخبر فی قوله والله الکرام یشعر بان موجد
الحوادث کلها هو الله تعالی ولا انتساب لشیء منها الی غیره **قوله** بل هو اعم
ومن الکسب بل الشامل القدرة شیئا هو اعم من التاثیر ومن الکسب
القدرة صفة مقرونة بارادة سواء کانت مؤثرة او کاسبة والمراد
بالکسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالی وارادة الفعل فی العبد من غیر ان
یکون للعبد هناک تاثیر ومدخل فی وجوده سوی کونه محلا له **قوله** والعلم
فان کل عالم یعلم ذاته الذی یمتنع کونه اثرا ومکتسبا له **قوله** وهو تعالی واحد
من جمیع الوجوه فلا یکون مصدرا للکثرة بنوع علیه انه یجوز ان یصدر عنه اولا صفة
واحدة کالجوهر ثم عنه اولی بواسطتها وهکذا فلا یلزم کون الواحد من جمیع
الوجوه من حیث انه کذلک مصدرا لامور متکثرة علی ما قالوا فی صدور العالم
عنه تعالی **قوله** وایضا یلزم کون البسیط الحقیقی وهو الذی لا تکثر فیه اصلا
قابلا وفاعلا معا قالوا فی بیان استحالته ان اعتبار کون الشیء فاعلا
غیر اعتبار کونه قابلا اذ لو کان واحدا لکان کل فاعل قابلا وبالعکس
وکل قابل فاعلا لا قبل فلا بد فی ذاته من جهتین یکون باحدیهما فاعلا
وبالاخری قابلا فان دخلتا او احدیهما فی ذاته لزم ترکبه وان خرجتا
او احدیهما لزم التسلسل لان لحاقهما یکون اثر الذات فیحتاج الی جهة اولی

تقتضیه وهکذا الی غیر النهایة وبثبت بهذا الدلیل کون وجود الواجب
غیر زائد علی ذاته عدم جواز کونه مصدرا لامور متکثرة ولا یتوجه علیه
النقض بکون النفس معالجة لامراضها من رذائل الاخلاق لانها
لیست بسیطة حقیقیة **قوله** لا اتصافه بالسلوب والاضافات رده الشیخ رحمه الله
فی بعض تصانیفه بان السلوب والاضافات فرع علی المسلوب والمضاف الیه
فاذا جوزوا انه تعالی لیس متصفا بشیء منها فی مرتبة صدور المعلول الاول وانما
کان متصفا بها بعد ما یصدر عنه **قوله** فلانه ان الواجب الحقیقی لا یصدر عنه
الا الواحد واستدلوا علیه بانه لو صدر عنه اثنان والعلة ما لم یکن لها اختصاص
بالمعلول لا یکون لها هذا الاختصاص مع غیره لم یکن صدوره منها اولی
من صدور غیره منها ومن البین ان الشیء الواحد لا یکون مختصا بشیء
وبغیره لان الاختصاص باحدهما یستلزم عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر
فالاختصاص آن ان استند الی الذات الواحد من جمیع الوجوه لزم کونه
مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فیکون من حیث تقتضی ذلک الآخر
تقتضی غیره لا ذلک وهو خلف فلا بد من استنادهما الی جهتین مختلفتین فی
الذات یکون من احدی الجهتین مقتضیا لاحدهما دون غیره ومن
الاخری مقتضیا للآخر دون غیره واما اذا کان الصادر امرا واحدا
فیختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور فیه
قوله وانت تعلم الخ ای وانت تعلم ان کون الصفات زائدة صادرة
عنه تعالی ینساق الی القول بکونه تعالی فاعلا موجبا لها اذ الایجاد بالاختیار

فیه انه یجوز ان یکون للامر الواحد اختصاص واحد بمجموع الامور المتکثرة فیصدر عنه المجموع دفعة تامل

غير معلوم لانسلم انه يتوقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان
الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر
من كونها مبادئ لها قوله كان القاعدة وهو كونه تعالى فاعلا غير موجب لا
اي الصفات بل هي مختصة بما عدا الصفات او الادلة الدالة عليها لا تدل
عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة
الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان العقل ان يخصص قاعدة
كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات من العالم كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات بغير الواجب فان
العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث
وسائر الممكنات ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع
الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم بملاحظة بعض احوال الواجب فيحكم بانها
بسبب يكون هذه الامور غير زائدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء
الالهيين في العقل قوله لانه اراد نفي العينية فاصل ان قوله متصف
بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة
قوله وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به اه فيكون العلم مغايرا
بالعالم فيه مغايرة له ضرورة كون العالم بالشيء مغايرا لذلك الشيء بمعنى جواز
الاشارة الى كل منهما حقيقة او تقديرا بدون الاخر كما يجيء وكونه
مع معتبر للمغايرة قوله بان نفي العينية برهان فان نقول بديهة ان
الصفة لا يكون عين الموصوف ويرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية الخ

لدعها

تدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان
ذاته تعالى تنوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات
في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة في ذلك الى تلك الصفات
ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال
ان هذه المسئلة لا ل... من القائلين بانها لا هو ولا غيره يجوز اثباتهم الصفات
قوله اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالنفي ما يفيد
كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت فيه مع ورود ليس والضمير في
نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ الغير فالحاصل ان مراد القائلين
بقولهم ليس في الدار غير زيد انه ليس عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الانسان
هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا
مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر
غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من آحاد هذه
العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله والا لزم اه اي لو لم يكن المراد بهذه
الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي
مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره وهو ما
لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين قوله مع انه لا يجوز علم احدهما
مع وجود الآخر وذلك لا نقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله
جاز انفكاكهما في حيز او عدم فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما في العدم

كمن جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تبدل احدهما في الآخر قوله
لتوقف احدهما على الآخر اه يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر
لا يستلزم الا يكون احدهما مفتقرا الى الآخر فربما يترتب عليه هذه الامتناع
والموجب لهذا التوقف ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة
كما في الجسمين المفروضين فانها لا توجب هذا التوقف قطعا قوله اذ لا يجوز
ان يعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يعقل العالم كذلك
اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود الباري تعالى وهو ظ
وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز للباري تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم
ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين الباري تعالى وبين العالم
انفكاك في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المتقدمون واما تحقق الانفكاك بينهما
في الحيز بالمعنى الذي قرره من غير التوقف لا وفاق الجسمين القديمين في توقف
المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين في الحيز مما لا حاجة له هنا اذ بناء
قوله قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قرره المحققون لا
على ما زعمه المغيرون للتوقف لا وفاق الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض
الشارح المحقق لا وفاق لهما بهذا الوجه فقال قلت النقض غير وارد فلا يتوجه عليه
قوله قدس سره ما اورد ما حاصله ان الباري تعالى ينفك عن العالم في التحيز
بالمعنى الذي سبق فلا وفاق الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين
وهو عدم الاتحاد في الحيز اذ يعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر
هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر

منا انه

[illegible]

منا انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم
مع بقاء ملزومه فان الممتنع هناك هو التحقق دون التصور واما في الجزء
فكلاهما محال والسر في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل بخلاف اللازم
فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما قوله ان يكون مراد الشيخ
من التعريف ذلك وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم
استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بجزئي الجسمين [illegible]
القديمين ولا بد من الجزء والكل ولا الصفة والموصوف بل انما يرد النقض عليه
بجزئي الصانع والعالم وبجزئي جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض
مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر
انه لا وجه للتغيير قوله انه نقض تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست
عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى
اللوازمها لكن يرد النقض بجزئي الكل والجزء في تعريف المتغايرين
فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه
ويرد ايضا الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر تقديرا اذ انا نعلم قطعا ان الجوهر واوصافها لو صارتا مشارا
اليهما كانتا متحدين في الاشارة قوله ولا بأس به اه اي لا بأس بدخول
الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض هنا ومن هذا التعريف
ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قديمة
متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين

اذ لا يوجد الصانع فضلا عن كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء قوله فكيف
يقولون بعدم المغايرة بين الذات والكل يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة
بين الصفة والموصوف مع توقف احدهما على الآخر وكانوا يشنعون
على الشيخ بقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل
والجزء مع توقف احدهما على الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في موضع
الشناعة مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا يجب للواجب عندهم ايضا
جزء يلزم من مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان القول
بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان
لم تكن تلك الصفات متغايرة للذات بحسب الاصطلاح فلا فائدة
في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية
قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء فظاهر هذا اللزوم انما
يتاتى على تقدير القول بعدم المبادي فان المشتقات لا تدل الا على
الموصوف والوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة قوله
والكثرة يجيب عن ذلك اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي المتعدد اي
يقولون انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة
لو كانت متغايرة ومغايرة للموصوف وليست كذلك قوله لا اثباتهم قدماء
مستقلة يعني انهم قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم هي الوجود
والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا
اقنوم العلم انتقل الى عيسى عليه السلام وظاهر ان المنتقل من ذات الى اخرى

يكون

يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين
وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادة الصفات وقدمها القول بقدم
العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة
على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل الآية فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى
الهمها وقذف في نفسها ففهمته ومن آثار عملها العجيبة انها تبني بيوتا لها
مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر
لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالآلات والادوات من المسطر والبركار
واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات
على ما تقرر في علم الهندسة ومنها ان يكون لها رئيس نافذ الحكم على كلها
وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انه اذا تفرقت عن وكرها ذهبت مع الجمعية
الى موضع واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي
والآلات الموسيقية فبواسطة تلك الالحان يعودون الى اوكارها وامثال
تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما شاهدها المراقبون لها فطون اياها
قوله المحيط بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات
قوله احاط علمه بغيره اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلا يسبق منه دلالة
الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يشير اليها علم الهيئة والنفسانية

الذي يرشد الباطن التشريح فان هذه الافعال مع ما فيه من دقائق الحكم ومنافع
المختلفة تدل دلالة ظاهرة على كمال اتقانها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط
بذوات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلى الكامل وبما
قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه بهذه
الافعال ولا تدل على علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل به قوله
فانه يعلم انه هو الذي يعلم يعني ان العلم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء
عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم ذلك علم بذاته
وبكونه عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا اجماع واتفاق
اه اي كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو الذي يعلم ذلك
الشيء مما اتفق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخ في بعض كتبه
ويشهد به الفطرة السليمة قوله هذا هو النهج الملائم لهذا المقام اي الطريق
الذي سلكنا في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما عداه هو الطريق الملائم لمقام
اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته مما يتوجه على
سائر الطرق التي سلكوها فيه قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها قال الشيخ
في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي

فاعترض

فاعترض بقوله واعلم ان هذه المسألة شنيعة بحسب الفقهاء الى قوله
كالاحساس وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض
بان هذا السؤال وارد على فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير
انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا
كما صرح به الشيخ ههنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
لا يكون الا بالالات الجسمانية فهم بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب
عز اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد
معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في
اوقاتها ازلا وابدا وانما كان وكائن ويكون فيها بالنسبة الى علوم الممكنات
هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما يشمئز عنه الاوهام انتهى
قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين الى قوله امر داخل في قوام المتشخص
فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختلفة بحل منها فادراكها
بحقايقها وذواتها لا يتأتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك
التشخصات في الماديات يكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات
المدركة بالعقل مشخصة للماديات المحسوسة باحدى الحواس وما لم يكن لها
ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي
العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم
ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله تعالى من ابتناء
هذا الكلام على ما اشتهر منه كون التشخص جزءا للمتشخص ماديا وغير ذي نوع

هو ان القائلين بكلامهم على عدم على ما يتحقق المعلوم جعلوا هذا القول
الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا
القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين قوله فالشخص شخص لا نوع له
اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر الشخص بمشخص آخر فنقول الكلام
فيما ذكر ايضا وهكذا ويتسلسل قوله بل امتياز كل شخص عن
سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية فيمكن ادراك كل منها بطريق التعقل
وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض
ذو ماهية كلية عندهم على ما يستفاد من الشفاء وكذا الوجود الخاص قوله بمعنى
ان هذا النحو من الوجود اي لا بعنوان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا
قال المحقق العلامة في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه
قواعدهم ان الماهية اذا كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت
مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصلت المادة بمعنى ان
كل استعداد خاص ينشأ عن وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات
مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية فتتشخص
كيف والتشخص الوجودي سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية
عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه
الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجودات اخر
يقتضيها الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض فرع منشخصة يعني انها
عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك

يشبه عليها عند تبدل الاعراض قوله فانها جواهر واعراض داخلة في احدى
المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حيث قال في التعليم الاول لا يستطيع
ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها قوله ونسبة الشيء اه بان نسبة الكلي الى جزئياته
سواء كما قال صاحب المحاكمات ان المراد ان الكلي نسبته الى سائر الجزئيات
على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى
جزئية ولما كان الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة
الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية
ارادة جزئية كذلك لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد من
الرأي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي قوله وربما سماها بعضهم
نفسا منطبعة اما قال ذلك مبالغة في كونه مما لا بد له وذكر البعض هو
الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال الطوسي ان هذا
ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم يمتنع ان يكون ذا نفسين
اعني ذاتين متباينتين هو انه لهما مقابل مذهب الشيخ ان لكل فلك
نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم
بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي
هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار انها صورة كما في نفوسنا وابداننا فمنها
قوله يصح صدوره عن رأي كلي وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون
متساوية لحصول غرض الواضع فلا تكون نسبة الرأي اليها على السوية ايضا
كما لا يخفى قوله ومنه البين انه اذا انفعل كل معروض وعارض اه يعني اذا

اذا ثبت انه يصح صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن رأي كلي فنقول انه
يصح صدور كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء
على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل موصوف مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي
هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية الموصوف وماهية العارض حتى يكونا
هذا المنحصر في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا الموصوف والعارض مثل
من نوعه فيصح صدور هذا الفرد من هذا الرأي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل
الفعال عن الرأي الكلي فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية موصوفة بماهية
كلية اخرى صار بها منحصرا في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل
باعتبار تعقل الماهيتين المنحصر فيه **قوله** على انه لا فرق بين النوع المنحصر
في الفرد والوصف المنحصر فيه في هذا الحكم فلذا قال في حاشية التجريد اذا جوز صدور الشخص
عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا
في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والوصف المنحصر فيه حتى جوز صدور
المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان **قوله** ويمكن التوفيق
بين كلاميهم اعني قولهم ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم ان
المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأي كلي **قوله** ولكن يرد انه يمكن
في الافلاك تصور جزئيات لا لكونها جزئية الخ قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب
من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر
غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا بد فيه ذلك
بل هو دليل الخ **قوله** وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها علما

حضوريا ومعلوما ايا في كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة **قوله** وظاهر الخ
عبارة الاشارات تشعر بذلك وهي ان واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
ثم هو بما هو قيوم يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب
ثم لما ثبت عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من
الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم
اضافية وكثرة سلوب وسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية
ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابدأ الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم منه حصول الكثرة
في هذه الامور الخارجية فيها في وحدة الموصوف **قوله** او بتصور حقيقة ذاته
بصورها هذا صريح في عدم قيام تلك الصورة بذاته تعالى **قوله** بل يقتضي عنها صورا الخ
معقولة اه اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة
له تعالى في تعقلها الى صورة اخرى **قوله** وهو اولى بان يكون عقلا اه حاصله ان
تعقل الاشياء وادراكها وفيه بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون
عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة الخ
قائمة بذاته تعالى بحوا اه **قوله** ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء
فيعقل منه ذاته لكل شيء وذلك لان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم
التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها
المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو المعلول لا يقتضي علته المعينة
فمن علمت العلة بذاتها المخصوصة علم بها المعلول وان علم المعلول ما حيثا جاز انه

لما العلة البسيطة لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة
بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة قوله فهي صادرة عنك اه
اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك باعتبار كونك ذلك الشيء صورة
كونها منتزعة منه وموضوعة محل الانتزاع فيما انتزع عنه قوله بل انما يشفعها عف
اعتبارك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك
لان اعتبارك كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبارك كونك عاقلا لما هو صورة
له وكذا اعتبارك كون تلك الصورة صورة او راكبة للشيء غير اعتبارك كونها
صورة او راكبة لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع قوله ولا نطلبه
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط اه دفع لما يمكن ان يقال منع ان الصورة
العقلية انما تلحق في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول اخرى مساوية
مساوية لها يغني عنها بصورة عند العاقل فانه ليس باق فيه ومع ان الصورة
العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة
حالة في النفس عن العقل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون
الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكن نفسه ذاتا في تعقل
ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط
تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل واما
عن الثاني فهو ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا
لغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد
وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل

واذا

واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله اه قوله واذ قد تقرر هذا
فاقول اه هذا شروع في اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات
وتقريبه الى الافهام قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها اه يعني ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو علمها
معلولاتها وثانيهما تعقلها ما ليس معلولا لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها
المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الانتزاع اي من الواجب
والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلوماته عنده تعالى وقبل المعدوم
لما كانت عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت المعدومات ايضا حاضرة عنده
[illegible] حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير
تكثر في ذاته قوله وكذا الموجود على ما هو عليه اي كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر
العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذي
عليه الوجود في الواقع قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب تعالى بل هو اه
اعتبر في كون الشيء مدركا للشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتاتى فيما
اذا كان الشيء المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفة له والعقل
الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره
عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون
المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى ثم قوله بل يكاد يكون
مصادرة فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك اياها

وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول باعتبارات الثلث وهي وجوده في
نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود
وهي العقل الثاني الصادر عنه باعتبار وجوده بوجوبه الواجب لذاته قوله
فالعلل متحدة في الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات
الثلث زائدة عليها في الخارج قوله وليست تلك الالات موجودة فيها بل نفس تلك
الجواهر المجردة معلولة لذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي
مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا
المطلب وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار
اي يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار
ففي العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة
غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفة
الثبوتية منحصرة في سبعة ومناف ايضا لما يظهر من كلام الشارح من كون
القدرة والاختيار صفة واحدة تدبرهم لا يعبأ به قوله فيلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجودها فلا امتناع في تعلق العلم الا
بالاشياء المحضة بوجوبه واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه
تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لا ينافي كونها
صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم قدم له وقد ثبت كونه حادثا قوله
بعلم نفسه البسيط الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث

موجودة في علمه بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد عين
علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها في علمه تعالى هو ازلية صفته تعالى لا ازلية
العالم قوله وذلك العلم مبدا الوجود التفصيلي اه دفع لما يقال ان الصدور
للحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها
معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون لكل منها وجود مغاير لوجود ما سواه
فكونها معلومة بعلم بسيط لا يستلزم ولا يقتضي من جهة وجه الدفع ظ
قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود اه اي فيلزم ان يكون الممكن
الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه تعالى بوجود آخر قوله او
ينتهي الى وجود واجب اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا
يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو مح قوله
واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها
فيه عين علمه تعالى بها قوله ومعنى الاجمال كون العلم والصور العلوم متعددا
وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة مؤلفة
من صور الاجزاء متحدة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر وتطبيره من الاحساس
الا يرى جماعة دفعة واحدة وبرؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها قوله
وهو علم بالتفصيل بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحد منها
عند المدرك في ضمن صورة الكل المؤلفة من صورها قوله هذا التمثيل الذي ذكره
من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فيقال العلم الاجمالي علم من علم مسئلة
ثم يشتغل بجوابها فانه يحضر الجواب الذي هو حل المسئلة في ذهنه اجمالا

دفعة واحدة قال شارح التجريد وذلك بالقوة الحقيقة فان
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما
بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اي فانه عالم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعالم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي تضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك اه اي
لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة
فليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة
المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريبه
الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة و
اشار بقوله لو فرض وبقوله تشبيها الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتمام
المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وانما
بعض المتأخرين بما توهم فاسد قوله وقد حقق ذلك اي قد حقق كون العلم
الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يصح اتهامه تشبيها الى الوهم من كونه
علما بالقوة القريبة من الفعل او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح
دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة الكلية قوله
قائمة بنفسها او بذاته تعالى اي هي قائمة بحيث وجودها في علمه تعالى بنفسها او
بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذي هو عين ذاته
تعالى على هذا المذهب قوله ومع هذا الوجود متحدة فلا يلزم تكثر بما يجب
هذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية قوله من الخوض في هذا المقام

بالنفس والحصول فيه اه قال شارح التجريد ان حصول الشيء
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب
اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصافه بالى حاصل
فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال
رحمه الله وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فاما ان يجب ان يكون هناك امران احدهما
موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ
المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فبطل مذهب القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو
علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به
ومعلوم فيه وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفيات نفسانية هي العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم
الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل
القدح الذي اورده الشارح في حاشيته عليه هو ان هذا الا

اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل قوله وقد حمل هذا
على ما ذكرناه دقيق لما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتم لو
لم يكن هذا الاحتمال معلوم الحال وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح
فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح
بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه قوله ولا يكون قائمة به
فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولا ان يكون تعالى
فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء قوله ولا يكون مثل المثل الافلاطونية
علاوة لكان علم الممكنات الموجودة في علمه تعالى على صورها الحاصلة
في علمه تعالى فلا يلزم منه قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها
قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية
صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شيء من الاشياء
وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة
بانفسها قوله والدليل الذي ذكر في نفيها اه اشارة الى دفع ما يتوهم
من ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى قائمة بانفسها وان كانت مغايرة
للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية
يجري في ابطالها ايضا فكيف يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه
بعض المتاخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان حاصل
جوابه انما يجري اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا
قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا قوله وهذا اقرب مما قيل اه

اى

اى ما قدمناه من ان علمه تعالى بالممكنات بكونها موجودة في علمه الذي
هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه بها منطو
في علمه تعالى بذاته غير قائم به بمعنى علمه تعالى بذاته تعالى علم اجمالي بها لان العلم بالعلة
هو بعينه العلم بمعلولها اجمالا قوله فذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد
المتضايفين المشهورين اه يعني لا علاقة تصحح لان يجعل مصححة و
موجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور
الذي بينهما وكونه موجبا لذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية اولا
يكون علما بالمتضايف الاخر وهو بعيد كما لا يخفى قوله ولو سلم انه لا
كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان
والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمتباين الاخر
قوله فذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام امر واحد امورا
متكثرة قوله وعلمه بذاته على ما هو عليه اى الاحوال التي ذاته على تلك
الاحوال في الواقع قوله لكفى ان يقال منه جملة اه لكفى ذلك من غير حاجة
الى كون ذاته تعالى علة لها قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان العقول
بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجي صادر عنه بالاختيار رغيف ظاهر تقتضيه الفطرة السليمة
قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة اه وذلك لان الحضور نسبة
فلا يتصور الا بين امرين متغايرين قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته

لكونه مخالفا للعالمية

من حيث هي آه هذا اذا كان المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم
والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان حضور الواجب
عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا للنفس وكونه مغايرا للنفس يتوقف
على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار
القيد وقد اعترف بهذا بعض الناظرين وقال معاشاه قوله والتعبير
بعدم الغيبة لا يجدي نفعا اي تعبير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي نفعا في
عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة كما الحضور فيستلزم
المغايرة قوله قلت عدم الغيبة نفي النسبة اه يعني ان غيبة شيء عن
شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره
عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة
فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول كذلك يكون بانتفاء الموضوع
قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك
فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا
كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ
اولى من تركه فكان ناقصا مستكملا بالاولوية ومستكملا بها وكان بدون
ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة
بانا لا نم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به
الايجاد على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه و

وتمسكوا في هذا بدعوى الوجدان وبتشبيه الجائع وطريقي الهارب من
السبع مع التساوي في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا
بين الترجيح والترجح وقالوا ان ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب مرجح ممتنع
فانه ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع يميل
بل المرجح ان كان مختارا فهو مرجح بارادته اي مقدوريه شاء فلا يحتاج تلك
الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل قوله ومقدم الشرطية الاولى
بالنسبة الى وجود العالم دائم وذلك لان مشيته الفعل الذي هو
الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير المحض والجواد المطلق كالعلم
سائر صفاته قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما
يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية
الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها
ليس بصدق طرفيها بل قد يصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا
كان ناهقا قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى
لازم الفعل ممتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا
قوله كما ان العاقل ما دام عاقلا يمتنع عنه اه قال الامام حجة الاسلام
ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كحرق النار الا انه
عند وقوعه على وجه الجبر في افعال الطبيعة قوله فان ذلك يمتنع ان يكون
علمه عين ذاته ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا ويكون الترك شرا ما لو…

قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته
الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها قوله والمصحح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
قوله فاذا ثبت قدرته على البعض ثبت في الكل وذلك لان نسبة الذات
المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان المعدوم ما لا ثبوت
لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون
خصوصية بعض المعدومات مانعة عن تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة
قوله فاذا ثبت قدرته على بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في
الكل قوله ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك
بين جميع الممكنات فانه ما من ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعلته
اما واجب لذاته او منته اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت في
موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات واما
اقتداره تعالى على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره
تعالى على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره تعالى على علته اقتدار له
عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها
مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغي ان يعلم
ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته الحقيقية حادثا
حقا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب
ثم يصدر عنه البعض الآخر بالاختيار انتهى وذلك لان الحق ان الايجاب

يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم قوله ولان العجز عن البعض نقص
يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة
للعلم بجواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لا انه مناف لحدوث
العالم قوله لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة
فان الصحيح ان علم توقف ارسال الرسول على شمول قدرته لجميع الممكنات
لا يكفي في اثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علم بارسال الرسول
وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكونه قادرا تعالى شاملا لجميع المقدورات
فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية
المتوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول
القدرة كان اثباتا للشيء بنفسه انه باطل قطعا قوله اذ لا دليل لناه
دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى لا يتوقف على اثبات
شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره وحق
الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اي صادرا
عنه بالاختيار لا يثبت الا في ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل
مخصص باثبات كونها بخصوصها فعل الله تعالى ومقدوره ومع احتمال وجود
ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه والتشبث به واثبات تنوله ومقدوره
لان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى
رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان
الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة

فان قيل قد ذهب الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان
وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر قوله لا لان الشرور
والكفر والمعاصي غير مأمور بها لانه ما صدر ولم يثبت شيء من الشرور والمعاصي
مأمور به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي
مرادة له تعالى بل يكون مراده تعالى الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة
اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة منهم ان الامر هو ارادة الفعل
او لازمة على ما ذهب الاكثر وان زعم منهم ان الامر بخلاف ما يريده
وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادتين
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون شيء منهما اعني الطاعات
والخيرات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادتين وكونهما مرادتين يستلزم
عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين
مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد
ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم كونها
مرادتين بالارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر
فوجب ان يقول بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء الامر
الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله او لازمه
لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضاء هو الارادة
اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الالم والامراض وليس مأمورا

بارادة

بارادة ذلك بل هو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء اعني ترك الاعتراض
غير الارادة قوله ومع قطع النظر عن ذلك اي نقض قول المعاصي مصالح
قوله لا حسنا ولا قبحا عقليين عندنا يعني ان بناء كون على المعاصي حكم الا
هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة
فانه قد يكون فعل المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اي مع قطع النظر عن
تعلق ارادة الله تعالى وقبحه ويكون ما خالفها مستحقا للذم فيكون فعلا
وانا معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان
عندنا حاصلان بامر الشارع ونهيه والله تعالى لا يجب عليه شيء كما فصل في موضعه
الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح
لا نعكس الحال فيهما قوله فلتلك ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور
وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا
للارادة وكان الطاعة هو الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم
ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان العبد في المثال المذكور
مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم ان يكون
على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف العبد
اتيانه بالمأمور به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى
بما يريده ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لو علم السلطان اي كما يلزم
في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم
ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا

وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضاه
فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة لا اعتقد انه مطيع لسيده ولا مخالف
له فلا يقوم له عذر لان للسلطان ان يقول للسيد انك لم ترد بامرك
به لان رضاك في عدم اتيانه به قوله ويمكن ان يقال ان الامر ان
حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل المامور به المطاع
لا تحصيل المراد لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا
وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الكائنات
المامورة بالتكوين والحدوث كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي وتدويني وهو الامر الذي
كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب
فنقول في الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر
التكويني والرضاء اعني ترك الاعتراض بما يترتب على هذا الامر دون
الامر التكويني اذ ان الفعل واتيانه اذا وافقه [illegible] هو رضا بالاتيان
الاتيان به فيترتب عليه الرضاء ايضا فلا يلزم كون الكافر والعاصي
الاتيين بالكفر والعصيان المامور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا
يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بالمامور به بالامر التدويني
التكليفي الذي يترتب عليه الرضاء فتامل قوله كما نقله المعتزلة اه
قالوا الكلام الله تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى يخلقها تعالى في غيره
كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه السلام او النبي صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم او

ثم ذكر

او غيره ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده
لهذه الاصوات والحروف في الغير قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص
واضحة في كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها الى ايجاد
الكلام بذاته تعالى وحملها على كونه موجدا له في الغير مما لا ضرورة فيه فوجب
حملها على ظواهرها على ما يليق بشانه قوله الدلائل السمعية فان القران
والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله بل كونه تعالى سميعا
بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية قوله وليسا
راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا علمنا شيئا علما تاما
جليا ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان
الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع قوله
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما اه فان ما ذكرناه انما يدل
على مغايرتهما للعلم وكذا ظاهر الايات والاحاديث يابى عن حملها على العلم
بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على حملهما [illegible]
حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالالتين المخصوصتين وعقولنا
ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وربما
فسرا بالعلم بوجه مجاز لا فيه انه [illegible] هنا اللفظيتين والتفصيل
في القدماء منهم فلم يحمل السمع والبصر على ما يقول به الاشعري والفلاسفة
على العلم بالجزئيات من المسموعات والمبصرات قوله فان علمنا وجدنا فان الوصف

هو الموجود العالم بالمتحيز على ما في المواقف ويحدث ضرورة كون صفاته
هو اثباتها محدثة وعام ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلولا له وستفاد
منه الغير هو المبدا بما اعتقص للصور كلها **قوله** وعلى ما قديم ضرورة
استلزام كونه حادثا كونه ناقصا في الازل وكامل لاستلزام ضرورة
كونه تعالى ناقصا ايضا وذاتي اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه
في شيء من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا
لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر والاعراض عند المتكلمين لان
الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة
الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث اللاحق في المتحيز بالذات
وكل منهما يقتضي كون موصوفه متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية
الذي هي من خواص الجسمانيات المنزه عنها الواجب تعالى شانه **قوله** ولما كان
وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له تعالى ماهية كلية وذلك
لان كل واحد من الوجود والتشخص جزئي حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية
وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي
كليا حقيقيا وانه ظاهر البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان
تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعل اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون
نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع فرد اخر له انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان
منافيا لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض
ما ادعاه انتهى **قوله** فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية

المشتركة تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو
مشاركا له في الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان
ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب
والممكن في هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا
او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا من لوازم الماهية مع
الخصوصية بان يكون الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها
امتاز الواجب عن الممكن المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن
المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة ومن تلك الخصوصية
المميزة له لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وتعينه **قوله**
والاول فيه نظر لان الاشارة الى الدليل في نفي المثل ان كون الوجود الواجب
وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون الوجوب الوجود الذي هو غير
عارض للواجب غير مشترك بين اثنين **قوله** اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه لا بتمامه ولا بجزئه الى اخره وذلك لجواز ان يكون الفاعل
هو المجموع الملاحظ من غير ارتباط والمفعول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط
لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف
الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف
الاثنينية والانضمام ولا شك في لزوم المذكور **قوله** واما الثاني و
والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع
ههنا هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع

لان العلة المستقلة لا يكون الا نفس ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا
وذاك فالجزء الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا باعتبار الجزء في هذا
او في ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا للغير قطعا ومن
هذا التقرير علم ان قوله فتامل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم
ظهوره بدون التامل التام لا الى ما زعم منع لزوم كون الواجب
على التقرير معلولا للغير مستندا بان الاحتياج الى العلة هو المجموع
لا اجزائه فلا يلزم من احتياج الكل الى المجموع احتياج الجزء اليه فانا
نقول كل مركب سواء كان مركبا من الواجبين او الممكنين يحتاج الى الجزء
مع احتياج الشيء لا احتياج الجزء الى نفسه سواء احتاج الى الجزء الآخر
ما عدا الكل اولا انتهى وذلك لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم
اي عدم الاشارة الى ما زعم له
لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو بحقيقته
الا الاجزاء الكائنة منه بغير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل
انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على ما علم
بجميعه العقل قوله والشان قد اشير اليه في الآية فان قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على عدم
الالهية فيه تعالى على ما سيتقرر بيانه رحمه الله قوله ويمكن ان يقال ان
التعدد يستلزم امكان التخالف او بمعنى يجوز كما انه يجوز ان يتفقا
كذلك يجوز ان يتخالفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا
الجواز كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق

فان

فان قلت لعل تقدير الاختلاف اما ان يحصل مرادهما او لا قال السيد الشريف
قدس سره في حاشيته لشرح حكمة العين لاختلاف في امكان ارادة احدهما
حركة زيد في وقت معين فلا يخ اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت
اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا ارادة الاول حركته
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع
لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكانا
احدهما وامكان اللازم محال انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر
ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة
الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى الوقتية فهو مسلم لكن
لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب
الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد انه يمكن ارادة الآخر سكونه
بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة فنختار انه لا يمكن للآخر ذلك
قوله وهو يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون
ممكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها
واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق
ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا
فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض الدليل
على تقدير التوحيد ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه
بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة

انتهى اقول لا يخفى ان عدم الامكان ارادة الآخر السكون بواسطة كون
الحركة واجبة بارادة الاول توجب عجز الآخر قطعا اذ لا نعني بعجزه الا ان
السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم
امكان ارادة الآخر السكون انما نشا من الاول و تعلق ارادته بالحركة
ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم
امكان ارادة اياه عجزا له و بما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا معنى
لعجزه الا ان ارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان
تعلق ارادة الثاني بالسكون آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه
ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من الشقين بالممكن ومالم
تعلم الذي تكلم لا يصح تعلم الان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيصه به
دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان ما نعني الارادتين متنافيتان
بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بل هما من مريدين على ما لا يخفى وفي
بعض المحققين **قوله** فالجواب انه لا يجب اما ان يكون قدرة كل منهما وارادته
اه هذا اذا اريد بتعددها في الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله تعالى
بقوله كما في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بجزه الآية هو انه
لو تعدد الآلهة و وجد العالم مستجمعا لشرائط الالهية فاذا
على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخفى
منه ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد
منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين و على الاول

يلزم

يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد و على الثاني يلزم عدم
كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد و
الخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب وليل اخص واما
تنزيل الآية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا
التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز
الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفي شيء منها
لا يلزم فسادهما انتهى **قوله** واما يلزم العجز لو اراد اه اي وانما يلزم عجز
كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل
واما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد
منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في
الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل
ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه
فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والذي
يدل على كون المراد ما ذكرنا من التقرير لا ما قيل قوله رحمه الله تعالى سابقا
لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك **قوله** لانا نقول اه يعني ان تعلق
ارادتهما بالاشتراك لا ينافي الا ان تعلق ارادة كل منهما بوجود العالم
فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده لزم
اجتماع المؤثرين التامين بتعلق الارادتين على معلول واحد هو
وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما

او لاصحاب التأثير في وجود العالم وايجاده الا بانتشار كل الاخر قوله ولا
يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما اي من القدرة والارادة
وذلك لان كلا منهما امر واحد غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار
المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان لا بالذات ولا
باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في
تعلقهما ايضا بعين ما ذكرنا بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية
حالة في الجسم منقسمة بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان
قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون الآية اي لا تعبدوا ما تنحتون من
الاصنام فانكم وما تعملون مخلوق الله تعالى فالله تعالى هو المستحق
للمعبودية وان لا تشركوا بعبادته احدا وفي هذه الآية دلالة على ان افعال
العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا في
تفسير العلامة البيضاوي قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب
وذلك لانه زعموا انه من ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا
والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول فان الانسان مثلا يظهر
في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذا الجن والشيطان فانهم
يظهرون في صورة الاناسي ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم
اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبريل عليه السلام في
صورة دحية الكلبي في هذا التمثيل قوله وهذا قرينة على انهم اه اي الصحابة
تعالى علاه واولاده رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بظهور جبريل عليه السلام

في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على
انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والا لم يثبت
منهم هذا التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف دائما بنوع كمال اه فلا
يلزم الخلو عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد
من افراده والاتصاف بفرد آخر بدله ولا يجتمعه فانما هو لكمال
كمالا غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وحدانه
مع فقدان تلك الكمالات وبما قررناه ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع
مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف
في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب
ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها
مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال
في ذلك الوقت انتهى قوله لما سلف من ان مرادهم من القدم النوعي ان
لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية وهو
البتة ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يجال هذا الدليل
هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص
منزه عنه الواجب تعالى قوله فانه مثل ايجاد العالم وخالقيته اي من
الاضافات التي يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما قوله ليس من صفات
الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى فان
ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن

صفة لا لان كمال فى وجودها و هو ممنوع قوله بل قد ندعي ان الخلو عنها فى الازل
كمال فكيف يتأتى امتناع تجددها فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا قوله
علاوة يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده
فى الازل نقصا لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود
العالم ممتنعا فى الازل لا ينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته
الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة
فاذا تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح
به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم ومما ذكرنا ظهر
ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها فى الازل كمال يظهر به استغناؤه تعالى
وتفرده بالقدم الزماني وذلك لان استغناءه بالقدم الزماني لا يقتضي
كونه خاليا فى الازل عن صفة الايجاد ولما ذكرنا من جواز تعلق ارادته تعالى فى
الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعنى بوجوده الحادث هذا وزعم بعض
الناظرين ان حاصل قوله نعم بل قد ندعي ان الخلو عنها فى الازل انه هو ان
الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم
اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى
واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال
فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده
زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا
الزمان الغير المتناهي فى جانب المبداء فكل حد يفرض منه ذلك يكون

مبدا

مبدا زمان للحدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر
فاذا اوجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى فى هذا
اليوم لزم النقص فى الامس لعدم الاتصاف به فى الامس واذا
اتصف به فى الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا
وكل زمان للحدوث قبله زمان هو ايضا زمان للحدوث وعلى تقدير تحقق
اول زمان للحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها و
قس عليه حال الجواب الثاني وهو قوله علاوة يمكن وجود العالم ان يقال ان
وجود العالم فى الازل ممتنع فان وجود امكان وجوده الحادث يستلزم
تحقق اضافته فى وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا
انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء
كلام الشارح هو اتصافه تعالى ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا
اصلا وقوله قد ندعي ان الخلو عنها فى الازل كمال تاييد لذلك علاوة او ماشيا
اليه فى الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان معنى الازل عندهم زمانا غير
متناه من جانب المبدا باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية
بالعدم لا الزمان الغير المتناهي فى جانب المبداء والا لما امكن كونه تعالى ازليا
مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل
فوق الزمان فكيف يكون زمانا قوله وما يقال من ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية قيل فى بيان هذا الاستلزام ان امكانه لو كان
مستمرا فى الازل لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شيء من اجزاء

الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من
حيث هو لم يمنع عن اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية **قوله** كما يسلطنا
في بعض تعليقاتنا وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع عن اتصافه بالوجود في
منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن الاتصاف بالوجود في الجملة
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في
شيء من اجزاء الازل من الوجود بوجه فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم
منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به
ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازلية بان يكون قوله في
شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه
وهو مصادرة على المطلوب لم يسلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن
فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا **قوله** لان المتحدين ان بقيا
فهما اثنان اه حاصله ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا
مع بقائهما محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد
فظاهر انهما موجودان اثنان لا اتحاد ولا احدهما مع الآخر وان فنيا
معا فهما معدومان لا متحدان وان فني احدهما وبقي الآخر فهو مغاير
للواحد منهما وفناء للآخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان
يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين فنقول فالباقي حينئذ
حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدة

اذا لم يتعدد كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين والاولى
قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته للتجريد ان المدعى امتناع اتحاد
الاثنين بان يصير احدهما بعينه الآخر مع بقائه او يصيرا معا كما يصير الجسم الاسود
ابيض مع بقاء ذاتيهما لا بزوال الصورة الاثنينية عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه فاذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعدما كانا
اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا الكل
والاجزاء الوحدانية الموضوعين للكثرة وذلك ظاهر هذه الدعوى
بديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها **قوله** وهذا ضروري فانا
نعلم ضرورة انه لا يحصل من الاثنين الحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة
متحصلة **قوله** ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية اه
دفع لما يقال ان كون الواجب محتاجا مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم
افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزءان ماديان في الصورة
المفروضة الى الآخر او انفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها
عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية الملائمة لذلك الامتزاج والا
الانفعال فاندفع الايراد ووجهه ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة
فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير
محلا للجزء الصوري داخل في الشق الثاني من الاتحاد فانه انضم
الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة
واحدة فلا مجال لما قيل انه ان امتنع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء

الملوية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض
وفيضان صورها النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال
وان امتنع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل مع تسليمه في المثال
فليس هاهنا الا مجرد ابطاله ثم احتمال الاتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن
المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر هاهنا
اعم من ان يكون للمثبتين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني
عن المحل لا يقدح في هذا الاستدلال المصرح به في المواقف ونفيه بالمتحيز
بالذات اشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هاهنا او هناك قوله اجود
جعد قطط وفي القاموس رجل اجود لا تسمع عليه الجعد من الشعر خلاف
السبط اي المرسل وجعد قطط اي شديد الجعودة الشعر بتحرك
بياض شعر الرأس مخالطا بسواده اطبط الرحل صوته من الثقل قوله
المتمسكون بظواهر الكتاب والسنة واما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا و
قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فقوله عليه
السلام قلب المؤمن بين الاصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء
وقوله عليه السلام ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب
فاتوب عليه وغيرها قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر طائل وذلك لان
مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به
ان له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافه الى الله تعالى وقوله بكونه تعالى مختصا

بجهة الفوق ليس الا الشرفية لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون
الكعبة بيت الله تعالى ليس الا الشرف فيها لكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة قوله
وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز ان
يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجملة لا يجتمعان في الآن
بتبدل وتغير صفة الحقيقية التي هي العلم مع ان تبدله وتغيره تعالى في صفاته
الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث
بذاته تعالى قوله فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي ان لم
في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا
عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم
كذبا قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام والكشاف بليغ فسر
الادراك المشتمل بالانكشاف البليغ لكلا يتأتى في هذا ما سيأتي في الجواب
عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك هو
الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول
قوله وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين
القائلين بان جسما نورانيا ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة
وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان
صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس
المشترك قوله اذ لا شك في قدرته الله تعالى ان يخلق في البصر قوة
يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط ويؤيده الماثور الخ

المشهور من كونه تعالى بصيرا للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا له
العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا
انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس في جهة
جاز تعلق الرؤية به وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم
جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة
كذلك جاز ان يرى من غير كيفية وصورة قوله والاخيرات عدميات
اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهي امر اعتباري غير صالح
لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوس فلم يحتج
الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم
فظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية قوله هنا في مذهب الشيخ مع
هذه الطائفة المبتنية على ان الوجود طريقة قوله فالاولى دونها يجب
التحقق اي يجب ما صدق عليه اذ ليس قولا بان الماهيات واحدة الا
يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قائم
بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا
فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار تصريحه به على ما
اشار اليه الشارح بقوله كما هو المشهور قوله وهذا التأويل في غاية
البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ عليه وهو ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا
ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره
عينا ولم يقل به الشيخ قوله وفيه نظر وتأمل لعل وجه النظر هو ان النظر

١١٨

الموصول بالى في معنى الانتظار ايضا كما في قول ان ... وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وفي قوله وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان الظماء والشعث ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو
انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية بان
يقال في الاول وجوه ناظرات الى جهة الله وهي العلو في الوقت ولذا
يرفع الايدي اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار الله تعالى
من الضرب والطعن الصادر منها من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون الهلال كما يرى
الظماء يطلبونه ويشتاقون اليه قوله وليس بمعنى الانتظار لان الاية
وردت في موقع ... يقال ان الى في الاية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة
واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة
او ما يقال ان الى هنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع
هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب الاية
لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك هو رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستحقة لنضارة الوجه
لا في الانتظار المؤدي الى العبوسة قوله وهو مستلزم لجوازه او وقوعه
الرؤية اذ الاجماع عليه يستلزم جواز الوقوع وصحة الرؤية وهو خط
ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل

قول الشافعي الله فوقع يبطل قول الشافعي بجوازه وصحته قوله الثاني
ان النفقية وهي قوله تعالى لا تدركه الابصار رفع للايجاب الكلي وذلك
لان قوله تعالى تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقي
وقد دخل عليها النفي ورفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية قوله ولا
اقل من احتمال الاية لهذا المعنى اه يعني ان الاية وان لم تكن دالة على
رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلي دلالة
قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعنى
فيها اولا العموم ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا تكون حجة
عليها لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام
لن تراني ليس فيه للتابيد اه اشارة الى احتجاج اهل التكريه والى رده اما
الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتابيد فاذا لم يره موسى عليه السلام
ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليست للتابيد بل هو للنفي
المؤكد في المستقبل فقط فلهذا قيد بابدا قوله فكل كائن مراد وما
ليس بكائن ليس بمراد فيه اشارة الى انه كما ان هذا المأثور يدل
على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد
له تعالى فان الجملة الاولى تشتمل الى عكس النقيض هذا والمعتزلة
قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه بما فيه معناه عندهم هو ان ما شاء
الله من افعاله تعالى كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع اهل
السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم

تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في موضع
تعظيم الله واعلاء شأنه تعالى قوله لما مر مرارا عند قوله لا خالق سواه
وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات قوله لانا نعلم
اجمالا ان جميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم و
المصالح ولا نحيط علما بحكمته والمصلحة التي له تعالى في فعله قوله وذلك
لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان
يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واصلحها اي والا كان
مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد قوله على ان
التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة
عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى و
لا نعلمه وليس كذلك بل هو عين المشائية كيف ولو كان كذلك لاستحق
ان يسأل عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لان
فعلهم تصرف في ملك الغير قوله واشار جميعا بانه فرع على كون افعاله
معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا للنقض غرض
التكليف انما يتاتى اذا كان تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض
وباعث له تعالى عليه وهو باطل لما سبق من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعني اللطف اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون

الدليل اخفض من المدعى **قوله** ولا يخفى ان ما ادعاهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا
بالنسبة الى الكل دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الفقير الكافر الفقير
المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء الابليس طول الزمان واقداره على
الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة
الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله
طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين
بالنسبة الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح
بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري العارف بمرادهم
وجه وكذا الجواب للجبائي عند هذا الوجه المفضي الى بهته كما لا يخفى **قوله** و
اجيب بان غايته اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم
من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم
وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب
دون عدم ذلك الوقوع **قوله** واعترض عليه الشريف العلامة بانه ح اى
حين اذ عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعده واخبر عنه يلزم جوازهما
اى جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب
عليه يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو يستلزم الجواز خلف ايعاده
وعدم مطابقة اخباره لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
قوله اذ فرق بين الاستحالة الوقوع وبين الوجوب عليه اى فرق
بين الاستحالة وقوع تخلف ما اوعده من ايعاده وبين ان يكون

ما او

ما اوعده واجبا عليه فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه
تحقق استحالة ايجاد المحال في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى
بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة
متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية
وما نحن فيه ليس منها على مقتضى الدليل **قوله** حيث قال والاصح
هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد اه قال الامام في رده ان
هذا القول في غاية الضعف ولان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز
على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا خطا عظيم بل
يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب
ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قالوا من ان الخلف
في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في تحديد الكفار وايضا فاذا
جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز في القصص والاخبار
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن
وكل الشريعة انتهى بلفظه **قوله** والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال
لا تفعلوا كذا فاعذبكم اه ويقرب منه هذا ما حكى القفال في تفسيره ان
الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل
هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا
وكذا الا اني لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت
بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى

يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى
واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه
جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا اليما عظيما اخبارا
عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل
لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب
عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة اي يمكن ان يخرج المذنب
المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعيد
من الايات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان
الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور خارجا عن عمومات
الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظ
كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم
تبديل القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على
استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى
ما حكى القفال في تفسيره كما مر لعله يوم اشار بقوله اللهم الى ضعف
هذا الحمل لما نقلنا عن الامام انفا من انه يحسب ظاهر الاية انه تعالى يوصل

الجزاء الى المستحقين قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من
العبد يشير الى رد ما اشترط به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة
واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو
مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة والاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى
واذا كان تركه ممتنعا كان الاثابة به واجبا ووجه الرد ظ قوله وكيف
لا يكون كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد و
لا اصل ان ما يصدر بحسب الظ عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن
الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه
على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به الثواب
والعوض على راي المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات
والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات
الصادرة من العبد لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من النعم العظيمة الكثيرة
للحق فضلا عن ان تزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض
وليس ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك الوافرة عليه بالا يحصى بتحريك انملة
فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه قوله والله تعالى
احكم الحاكمين فلا يتصور في حقه تعالى ان يضع شيئا ما في غير موضعه
بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعها
واقدر القادرين فلا يتصور بالعجز وضعه في موضعه قوله والله تعالى
اجل من ان ينفعل من شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض

بمعنى ان كونه ضروريا معقلا بالوضع مستلزم كونه منفعلا عن غيره الذي
هو ذلك الوضع ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان
بذلك الوضع ومستكملا بها سلف الاول كان ذلك الوضع مؤثرا في ذاته تعالى
بجعله فاعلا وهو ظ واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل
مصلحة او منع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الوضع
ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل
تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث انها
تترتب عليه فالفائدة والغاية متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا او يجاب
الافعال الاختيارية وغيرها واما الوضع فهو ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله ويسمى علة غائية فالوضع والعلة الغائية مختلفان اعتبارا
ايضا وقد يخالف الوضع فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده قوله
وان كانت معلومة له تعالى دفع لما يقال يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة
له تعالى قبل خلقه تعالى لا ينافي الا كونها علة غائية باعثة له تعالى على الخلق
فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية قوله هذا انما علم فيما سبق
منه انه هو الاكمل على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم قوله الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع
شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة
نقصان واتضاع حال لمن اتصف به قوله الثاني ملايمة الوضع
ومنافرته فما وافق الوضع كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس

كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عنهما اي المعنيين بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما قوله وان ما خذهما العقل اي هما امران يدركهما
العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ
الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض
واسود بالقياس الى شخصين قوله والثالث تعلق المدح والذم
عاجلا والثواب والعقاب آجلا في افعال العباد وان اريد بها
الشمول افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب
والعقاب على افعاله اه وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل
بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله ولعله اراد بهما بايجادهما
الاشتمال على الاجزاء بالفعل اه فلا يكون شيء منهما مغنيا عن الاخر
قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق تشير الى انه
قوله هو غير متبعض ولا متجزء مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله
ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه قوله لكل واحد من صفاته الحقيقية
اشارة الى دفع ما يرى من ظ العبارة من ان المراد اتحاد الصفات
بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات

قيد وعليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظ قوله والاول لانه يلزم
التسلسل وذلك لان القدرة على القدرة تكون ح مستندة الى القادر
فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة على القدرة و
هكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ايضا
ان يكون مستندة الى القادر ايضا قوله لان نسبة الموجب الى جميع
الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة مستندة
الى الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الوجوب الواجب
الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة المتكثرة لا يقال فيجوز
ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب
لانا نقول يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه
الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد
عرفت ان استناد القديم الى القادر جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه
رحمه الله تعالى ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
قوله فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي
المقدورات ح بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل وقت متناه لحدوثه والواصلة
اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قوله فثبت لا حاجة في تعلق
القدرة الى ذلك اى لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية
الى التثبت بكون القدرة غير متناهية بمعنى انه لا يقف حتى يكون عدم
تناهي متعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات

مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها
هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته تعالى هو ذاته المتعالية
عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق
القدرة فيكون متعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن جميع الممكنات
في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود اللاغير
المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير
متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على
ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد الممكنات
المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره
تتعلق بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المقدور وجودا
وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة
لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتامل فيه انتهى
اقول وهذا القول اظهر منه ان يحتاج الى التامل اما اولا فلان
متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده
ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال
الوجود والا لتسلسل على ما ظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل
المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته
كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب
لا صفة من صفاته قوله فجميعها متعلق الارادة وهي واحدة فيكون

تعلقات الارادة الهيا غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات
غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد
حتى يكون عدم تناهي التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل
لا نسبة بينهما من نسبة المقدارية وهي اينية احد المقدارين الى
المتجانسين عند الاخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها قوله
ما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ
لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا قوله وهي اجسام لطيفة
قادرة على التشكلات المختلفة لعله اشارة الى رد ما ذهب اليه الحكماء من
انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف
قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور قوله المصدر ذوو اجنحة مثنى
وثلاث ورباع مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة
مثنى وثلاث ورباع قوله لا يعصون الله ما امرهم الاية هذا ايدل
على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح
قوله وما صدر منهم في قصة آدم عليه السلام هذا اتجعل فيها الاية اشارة
الى رد استدلال الشافعي لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي
عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعل الله تعالى
خليفة بذكر مثالبه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبهم الخ

والثالث

والثالث تسبيهم الاف والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تعالى
مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن
في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم
على الله تعالى فيما يفعل وهو اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظ قوله واما
ابليس فالاكثرون الخ اشارة الى رد استدلال آخر بان في عصمتهم وهو
ان ابليس عصى بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة
لدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا له
والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه
الجواب عنه ايضا ظ قوله واما قصة هاروت وماروت اشارة
الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين
بها بل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو
منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر
ابتلاء الناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او
تعلمه لتوقيه ولا يعتقده فهو مؤمن وهما ملكان يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا
بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة
الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن
الكفر واعتقاد سحر او عمل به قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام

وقع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان
اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على
كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى
اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام البالغة ويخبر على
كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى
باجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام واخبارهم بذلك مشتمل على الدور
ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم
الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما
بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى
بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على
ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم
يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم **قوله** وان كان المراد
هو اللفظ رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي
يعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح
انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول
كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع
ان اللفظ منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف واللوح
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى
كون الكلام النفسي الازلي كذلك **قوله** والكرامية لما رأوا ان مخالفة العرف واللغة

يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة
المسبوقة وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري البطلان و
ان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له تعالى قائمة بذاته
ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته مخالف لما يقتضيه
الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر **قوله** ذهبوا
الى ان كلامه اه وذلك لانهم منكرون الكلام النفسي الذي يقول به الاشعري
ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة كما
ذكره المعتزلة الجأهم الى هذا الذهاب **قوله** فوجب حمل كلام الشيخ اه
اي فوجب الحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى المعنى
الثاني وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده مدلول اللفظ
فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذاته تعالى
ولمدلوله القائم به ايضا **قوله** فجوابه ان ذلك المذهب اه هذا يدل على ان الشيخ
يمنع صغرى القياس الثاني وهي ان كلام الله تعالى مركب من حروف
مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى
ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى
الكلام النفسي الا زيادة المؤنة لان الدافع المذكور في شرح الكلي
بالقياس بالنسبة الى الكلام اللفظي فلان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع
كبرى القياس الثاني للاصوات كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في
مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر في جواب

ايراده لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب الاستدلال عليه و
تحقيقه يشترك في نقيه فلا يناسب ما مثله انتهى قوله بعض الى كون الالفاظ
اه اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون
عروض السيلان اياها بالعرض بمساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في
للوقف الغير المساعدة حداقة لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف
الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة قوله وهذه الصفة وهي صفة
التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة وتلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق
بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كونه عالما ازليا وهذه الكلمات
باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها
الخارجي كلام حادث ومعنى كونه متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة
التي بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم
فان كلام غيره معلوم له تعالى ويتعلق علمه به ولم يتعلق به هذه الصفة ولما ان
علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه
من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبار والانشاءات ولما كان
كلامه ازليا كان للخطاب متوجها الى طلب المقدر او الى مخاطب موجود في
الازل فيكون الماضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر فلا اشكال
في وروده بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
هذا ما ذكره الشارح في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة
ايضا من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات الثمانية وايضا القول

بان كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم ثبات الاشياء في
الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى انه في
فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى ووجه
عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان يكون تلك الكلمات
مترتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار وجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود
العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان
سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما
ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل
على اقسامه اه قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية
بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي اما عين علمه تعالى بالذات او غيره بالاعتبار
على ما مر في تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي
للكلام اللفظي هو الكلام النفسي وهو صفة الواجب به لكان للكلمات الممكنات
وجود نفسي يتصف به الواجب تعالى ولا اختصاص فيه للكلام انتهى قوله
متكلما يلزم على المعتزلة اه وذلك لان الكلمات المترتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى
باعتبار وجودها العلمي قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف اه وذلك
لانا قلنا مرارا انه لا تعاقب بين الكلمات المترتبة في الوجود العلمي قوله وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة وذلك لانا قلنا من كون كلامه تعالى هو الكلمات
المترتبة في العلم قوله وعلى ما اول به العضد كلام الشيخ اه وذلك لانا قلنا من كون
قيام الكلمات التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها

قوله فان التحدى به اى حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات
التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى ولا يكون المتحدى به وهو السور والآيات
التى تحدى به النبى صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم كلام الله تعالى حقيقة ضرورة
كونها كلاما مرتبة له تعالى فى علمه الازلى وان كانت حين التحدى موجودة فى الخارج
وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذى صارت
بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدموا الاشاعرة فان المتحدى به
على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل
المجاز لدلالته على الكلام الحقيقى قوله يكون كانكار كون ما بين دفتى
ديوان الحافظ كلام الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون ما
بين دفتى المصحف كلام الله تعالى معلوم قطعا فيكون انكار كونه
كلام الله تعالى كفرا بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة فى
علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود
اللفظى بعد كونه موجودا بالوجود العلمى وهذا القدر لا يخرج عن كونه
كلاما له تعالى حقيقة قوله وليس الكلام فى الاسماء الاعلام الموضوعة
فى اللغات كاسم خداى ويزدان وتنكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى
من غير ورود اذن الشرع بهذا الاطلاق قوله ماخوذ من العقال
وهو الحبل الذى يشد به وظيف البعير بذراعه فكانه عقل له يمنعه اى
حبسه وشده قوله وتشكل ذلك بلفظ خداى وتنكرى فانهما يطلقان عليه تعالى
على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن فى

اطلاقهما عليه تعالى قوله معناه خدا انبده فيكون اطلاقه عليه على طريق
التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى به قوله هو الذى يجب الاعتقاد به
ويكفر من انكره فهو اللايق بان يورد فى علم الكلام ويبحث عن احواله
بخلاف المعاد الروحانى الذى هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن
والتذاذها باللذات العقلية وتألمها بالآلام النفسانية فانه
وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا
يلائم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسمانى بل هو من المسائل الحكمية وكذا الا
اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله تعالى اولم ير الانسان الآية الا
لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة قطعا
لورود التاويل وقطعه بالكلية اذ لا يتاتى فى هذا القطع والقلع
الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايضا
قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فان
القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولا تصور
ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية
الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله ولكن بث كجى نو
الحدوث والموضوع والزمان آه اى ولكن المماثل للمتحدة معه
فى الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له فى جميع العوارض واللواحق
التى يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث والموضوع والزمان
وغيرها قوله فلا يتميز بعضها عن بعض آه اى فعلى هذا الفرض لا يتميز بعضها عن بعض

بان يكون المعاد هو الجميع فان نسبة آ الى هذا الوصف الى ام بين هما ب و ج
المتشابهتان منه كل وجه اى فى الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الخفية
الوصف لها معا ولا تغاير بينهما فى هذا الوصف الا فى النسبة التى نتنظر و
نتردد فى انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما الحق
بان يكون معادا او يكون آ اولى به من الآخر او لا يختلف بل يكونان
متشابهين فى تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا
لكن اذا لم يختلفا فى الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا
يمكن ان يجعل آ لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر قوله فهو نفس هذه النسبة
واشد المط فى بيان نفسه اى هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه
لا تفاوت بين ب و ج فى هذا الوصف بل هما متشابهان من كل وجه
فلا يتصور اختلافهما فى هذه النسبة اصلا قوله بل يقول للخصم انما كان
لى اه وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين آ و ج ليست الا فى
ما هو بين آ و ب قوله بل اذا صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان
يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة لم يخال بعدها باقية ومتحفظة
فى حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون موصوف
الوجود فى الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم
فى حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات
فيكون المعدوم فى الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق على الآن
المعدوم فى الخارج انه ليس بثابت فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع

فى الخارج قوله واذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود والعدم يوجبان
كون الموضوع لهما اعنى موضوعهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر
وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها فى
حال طريانه قوله فان استمر موجودا واحدا او ذلك بان يستمر ذاته الا
وجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان يستمر ذاته فقط كان
ذلك الشىء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة
الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من الوحدة
فى الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هى الذات اذا
استمر ذاته فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم شيئين
اثنين قوله فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية
الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا فى الذات ولا فى
الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة اصلا قوله فيحفظ وحدته يجب ذلك
الوجود يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج
لكنه متحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى
الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء او انفسها لا اشباحها
وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة قوله ان الموجود فى
الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله
ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة
بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى

في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا
لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات
الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة مع انها
كذلك في الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة
بالمشخصات الخارجية الصائرة بها موجودة ومتشخصة في الخارج
فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد
تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون في وحدة الهوية الموجودة
في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون
الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث انهما موجودان
فيهما بل يكون عينه اذا جرد عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو
عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود في
الذهن متشخصا ذهنيا محفوظا في الذهن بعوارض يكون التجرد
عين التشخص الخارجي لا ينفي كون التشخص الخارجي محفوظا وموجودا فيه
محفوظا بتلك العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق
في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو كان آ في الخارج
يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في
الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب
كان آ واما ان ب كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات
مفقودة في الخارج انتهى اقول وانت خبير بانه اذا سلم انحفاظ الذات

الموجود

الموجودة في الخارج في نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر منه
بقاء الذات وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك
الى انحفاظها بحسب الخارج فان المنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية اللازمة في
بطلان الوجود بين لا الاثنينية الصرفة في الوجود الخارجي فليتأمل قوله
وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود
فيه يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني
لا يصحح كونه معادا لحدوث الموجود الثاني فانه كما ان هذا المعدوم وهو آ
موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو ج موجود فيه ضرورة
كون جميع الحوادث في الاذهان العالية قبل حدوثها فليست نسبة الموجود
الثاني الذي هو ب الى المعدوم السابق الوجود الذي هو آ اولى من
نسبته الى المبدأ المفروض الذي هو ج لفرض كون آ وج متساويين
في الماهية ولوازمها وفي الوجود الذهني ايضا فكما يجوز في آ ان يكون ب
معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ او مستأنفا فلا يتميز في الواقع كونه
معادا عن كونه مبدأ او مستأنفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما
يظهر بعد التأمل التام قوله ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء مطلقا
او تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه
تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على
وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل والملزوم مثله

بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص
ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشي ثم ينعدم
ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشي الواحد لا يكون له وجودان
خارجيان اذ لا وحدة للشي في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم
بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود
وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان
واما بطلان اللازم فلان تقدم الشي على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة
تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان
الاول من غير فرق بين ما يبين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على
ما في صورة الدور يصح منه الاول على ما فيما نحن فيه **قوله** وليس ذلك
من التناسخ وكيف يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما
بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل منه بما يغتذي به
وايضا قد سقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل والاجتماع لا محالة
مع انه لا يعد من التناسخ ولا يشير اليه احد **قوله** فان زيدا مثلا
شخص واحد اراد بزيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الا
للهيكل المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو
النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل **قوله** ومثل ذلك
التبدلات والمغايرات لا تقدح في الوحدة بحسب العرف اذ
بشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي الكتب بجمع بينها الالتحامات

والعاصي

والعاصي في البدن فيثاب او يعذب فهو مناف لكون المحشور هو البدن
كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند
الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب
الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان فيهم من رواح
القوى النفسانية والصفات الروحانية وتتوفر في شانهم صور
الاحوال المزاجية التي حصلت في تصورات نفوسهم واذهانهم التي تترتب عليها
افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ما تحلل من
اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد
اليهم ويجمع بدنهم بصورة ما كانت عليهم عقدا او علما وعملا وحالا
وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على
الروحانية واهل الجنة بالعكس فان الحكم في قواهم المزاجية و
الصفات الطبيعية وتحليلها من ابدانهم ينقلب بوجه غريب يشبه الا
بالاستحالة صورا روحانية بها حقيقة الجسم في باطن صورة
السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر بالعكس
بالعكس **قوله** فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية اشارة
الى ما توهم بعض معاصريه ان كون المعاد الجسماني مقصدا خاصا
بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة
على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني
وهو ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والنصوص في التوقف له

وروحانية بحق نفسه ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا
المنقول من الشيخ مشعر باثباته المعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة
بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع
اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه
من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني
من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بانه
اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة وكذا المنقول بل من جهة
الشرع فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الحكمة
العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية فاثباته ما هو من
المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين بالمعاد
الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب مع
انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد اه دفع لما يقال ان محاسبة
اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى لما ثبت
من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا
ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان
يكون حكمته وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم
وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعائبهم قوله فان
افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة
على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء

ويحكم

ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبا فلا يسئل
عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا بحسب الواقع عليه
فكيف يكون وجهها واجبا علينا قوله واما الثالث فلانه يستلزم
الخلاء بينهما وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كري الشكل فلو وجد عالم
آخر لكان كريا ايضا فيتحقق بينهما خلاء سواء كانا متماسين او
متباينين وهو ممتنع على ما بين في موضعه قوله قلت اذا كانت
الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اه اشارة الى رد
ما استدل به المعتزلة على نفي الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في
وصف الجنة عرضها السموات والارض يدل على ان الجنة لا يتحقق
الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه
ممتنع ووجه الرد ان كون عرضها السموات والارض يتصور بان
يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها
يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات والارض من غير لزوم
التداخل على ما لا يخفى قوله والجواب بانه لا يجب عليه تعالى رعاية
المصلحة والحكمة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى
عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة
بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب
بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما بني عليه
هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا

لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع
تفضلا فيجب ان يكون في افعاله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل غاية ان لا يكون
شيء منها موجبا له تعالى الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى **قوله**
على ان الكفار كلهم يخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة الاصلية مادة
للحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا
ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام
الاحراق مع بقاء الحيوة خارج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به
المليون بل هو من القواعد الفلسفية التي غير مسلمة عندهم وخصوصا
عند القائلين منهم بالنشأة والحوادث الى الفاعل المختار **قوله** خلافا
(لا الى الواجب لعن)
للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه والعقاب
مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا
والجمع بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق
استحقاق وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه
مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي
الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب
منفعة دائمة وكذا العقاب **قوله** وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة
لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عندهم
بعضهم عبارة عن الطاعات وعند الاكثرين منهم عبارة عن التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون

خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله تعالى عنهم
كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر وقذف المحصنات ولا يحكمون
بردته ويدفنونه بمقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه
شيء من ذلك **قوله** وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
قالوا لا شفاعة في الكبائر ودفع العقاب بها بل الشفاعة لا تكون
الا بزيادة الثواب ورفع الدرجات **قوله** واجيب عنه بمنع دلالته على
العموم في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في الجواب
عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان
يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد الا
ان يكون خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في
جميع الاوقات والخاص مقدم على العام قال الشارح معناه **قوله**
يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض
الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن الجمع بينهما
بان يخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية ونحوها كقوله تعالى
وما للظالمين من شفيع وكقوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض حينئذ
قوله وفي الحديث ان الله تعالى يقول اشفع تشفع وسل تعط
عن النبي عليه الصلوة والسلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى
ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم الصلوة والسلام ويقول

كل منهم لست للشفاعة فيأتوني فأستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فإذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه فأرفع رأسي فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم أشفع فيحد لي حدا فأخرج فأدخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار إلا من قد حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وقال هذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى أن ظاهر هذا الحديث يشعر بأن شفاعته عليه السلام بجميع الناس لكن الشفاعة عليه السلام بقوله أمتي على ما روي في أكثر الأحاديث يدل على أن شفاعته لأمته خاصة إلا أن يقال إن شفاعته عليه السلام في الظاهر لأمته خاصة وفي سائر الناس حقيقة فيقال كيف يأتي نفسا وسائر الأنبياء عليهم السلام عن شفاعة أممهم وشفاعته عليه السلام لهم والوجه أن يقال إن الأنبياء عليهم السلام لم يشفعوا وأعرضوا عن الشفاعة ابتداء وأمن البداية بها رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم بداء الشفاعة وهو السيادة المذكورة في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال أنا سيد الناس يوم القيامة فإن الأنبياء عليهم السلام لما رجعوا في البداية نفسا والآن يشفع هو عليه السلام لأمته ثم يشفع سائر الأنبياء عليهم السلام لأممهم فيفتح باب شفاعة الأنبياء بشفاعته عليه الصلاة والسلام قوله ثم الأحياء في القبر وإحياء العصاة في القبر لتعذيبهم قوله وذكر ابنه في النبي الذي لا يكون

على ملة نبي آخر وأما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض الأنبياء من بني إسرائيل فإنهم كانوا على ملة موسى عليه السلام قوله ولا يلزم أن يرى أثر الحياة في القبر أو في بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله فيه إشارة إلى دفع ما يقال إن عذاب القبر إذا كان بإحياء الميت لوجب أن يرى أثر الحياة في القبر أو في بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لأن حال الحياة في الوقتين واحدة مع أنا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبها مدة ولا نشاهد أثر الحياة فيها أصلا ووجه الدفع أن كونه حيا لا يوجب رؤية أثر الحياة فيه بهذا العين فإن هذه العين لا يصلح لمشاهدة الأمور الملكوتية التي من جملتها الأحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز أن يحيى الميت ويشاهد الأمور الملكوتية فيتنعم أو يعذب ولا نشاهد حياته وما يصل إليه من تلك الأمور كما أن النائم قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويتصبب عرقا وينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها قوله والصفات المهلكات تنقلب موذيات مؤلمات عند الموت الخ وقال فيه إن أعداد الحيات والعقارب بعدد الأخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فإن لها أصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها بأقسام وتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات وهي بأعيانها تنقلب عقارب

وجبات فالقوى منها تلدغ لدغ الشجاع والضعيف تلدغ
لدغ العقرب وما بينهما يوفى ايذاء اللية فارباب القلوب و
البصاير يشعرون بنور البصيرة بهذه المهلكات وانشعاب
فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة **قوله**
الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وذلك لان
التصديق من الله لا يحصل بالبينة قبله والترك الذي يقوم مقام
فعله مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا او عجزوا فانه معجز دال على صدقه
(اي قصدوا)
وليس له ثمة فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع
ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن
الكف فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه **قوله**
الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس
كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى لدعوى
النبي عليه السلام بل المكذوب في دعوى النبوة يساويه في ذلك **قوله**
الثالث ان تتعذر معارضتها فان ذلك حقيقة الاعجاز **قوله** الرابع
ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له **قوله** بل يكفي قراين
الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة
فدعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه نازلا منزلة التصريح
بالتحدي **قوله** الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي

ان

ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم
تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه **قوله** فلو انطق الضب الذي قال ان
معجزتي ان ينطق هذا الضب **قوله** السابع ان لا يكون المعجزة متقدما
على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد
ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد
الدعوى فان عجز كان كاذبا قطعا **قوله** والخوارق المتقدمة على
دعوى النبوة كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة
متقدمة على دعوى النبوة لكلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد
صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك
معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق
كرامات يجوز اظهارها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون
عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتاسيسا
للنبوة **قوله** قبل لا يات الدالة على انه امر ونهي اما انه امر فكقوله تعالى
اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهي فكقوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة **قوله** فهو بالوحي لان الامر والوحي لا يكون الا
الى الانبياء عليهم السلام وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص
الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم **قوله** ان السنة والكتب البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل

البهم وجوه الكلام واحد وتفصيل احوالك وبين على الاخر وعلى من
هو بصفته حيف ومحاباة و نوع عن الحكمة والجواب منع كونه نوعا
عن الحكمة ومنع كون احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه وما نقل عن
مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له
ذنب وبيل وخرطوم طويل وكذا قوله والزارعات زرعا فالحاصدات
حصدا فالطاحنات طحنا فليس من المعارضة في الشيء بل هي كلمات
وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك ما القارعة وقوله
والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسرقة تغاير المعارضة مع
انه ركيك على ما لا يخفى قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع و
التأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت
فعلى هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام على غير العرب قلت من حيث انهم
اذا فتشوا علموا ان العرب الذين بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا
افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام
وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه عليه السلام واشد معهم وهم
يعرفون احوال مجالسه عليه السلام ومحادثته عليه السلام في طفوليته عليه السلام
واقامته عليه السلام وانه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخط بيمينه و
انه عليه السلام مع ذلك اجمع تحداهم بمثله او بمثل سورة مثله مجتمعين
او متفرقين فعجزوا عنه ذلك كما ان معجزة موسى وعيسى عليهما السلام فانه
على من ليس بساحر ولا يجب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس
ولا طبيب م

واعظم

واعظمهم سحرا ابا انابه فعجزوا عنه ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم بذلك
انه معجز قوله على ان المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع
الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع
الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجماد وتسبيح الحصى في يده وحنين
الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة عليه وشهادة الشاة
المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته
عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب قوله واحواله عليه السلام
قبل النبوة وبعدها وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا في مهمات الدنيا
ولا في مهمات الآخرة وانه لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها
وانه كان في غاية الفصاحة وغير ذلك قوله وخلقه العظيم حيث
كان في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاوة كان عديم الالتفات
الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع قوله
لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اي وآخرهم الذي ختمهم
او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته
بشريعته عليه السلام فهو يؤيد كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان
على دينه عليه السلام على ان المراد انه عليه السلام آخر نبي ولا نبي بعده
قوله والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وذلك بناء على
اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء او كونه فاعلا

مختارا قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما
ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة
تمنع الفجور قوله كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو
جاز عليهم التقول والافتراء من ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة
المعجزة وهو محال قوله وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه غير
داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما
هو متذكر له عامد اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان
فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم منه الكذب هناك نقص لدلالتها
قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اى عند الخوف من القتل على
الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ
القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة
للضعف بسبب قلة الموافق له او عدمه وكثرة المخالفين وايضا
ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن
نمرود وفرعون عليهما اللعنة مع شدة خوف الهلاك قوله قلت
هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافر فان اوله صريح
في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة واخره
صريح في عدم جواز صدوره عنهم عليهم السلام عمدا بعد البعثة قوله وهم
افضل من الملائكة العلوية اى السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا

عليه

عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد
امروا بالسجود له وامر الادنى للافضل هو الذي يقبله الفهم واما
عكسه فهو خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واقدام الافضل
مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء
كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم انبأهم بالاسماء
وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع
ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما
جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا
في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية والثالث
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء
بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع
ما اشار اليه بقوله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم
عنها وتفضيلها ان للبشر شواغل عن الطاعة العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الداخلة والموانع الخارجة

والاخرة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة
على ما يقتضيه القوة تكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة قوله
وعلى هذا اي على ما فهم من ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا قوله وهم
الذين قال الله تعالى فيهم انه كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة
او خمسمائة بايعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يقاتلوا
قريشا ولا يفروا عنهم وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا
تحت شجرة او سدرة في الحديبية قوله وبالصفات المذكورة عن الا
الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج
على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له
نعمة وانساه الاستغفار او ان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته
وقيل المستدرج المستدعي هلكته مشتق من الدراج وهو مالك
قوله قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء
ولم يتضرعوا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم
باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع
النعم استدراجا او فتحنا عليهم بدل نوبتي الضراء والسراء
وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة العلة او مكرا بهم لما روي
انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اي اعجبوا
بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم والاعراض

عن ال

عن النعم والقيام بحقها اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون اي متحسرون
وآيسون والابلاس الحزن المعترض من الشدة البأس
فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد
والدابر هو التابع للشيء من خلفه كالولد وقال الاصمعي الدابر
الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب
العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه
تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة
يحق ان يحمد عليها قوله والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف
بن برخيا فقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب
وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور
معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه
منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس في طرفة
من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة قوله واعلم ان
مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها
عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا
والامامة هي خلافة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في اقامة الدين
وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة قوله لقبه النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك روي انه لما رجع رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارتد
ناس ممن آمن به وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في
صاحبك يزعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس فقال او
قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اته
اتصدق انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح
قال اني اصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق لذلك
قوله والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان
على امامة علي رضي الله تعالى عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه
فانقادوه كما انقادوا سائر نصوص الكتاب والسنة على ما
كان عادتهم من انقيادهم اوامر الله تعالى واوامر رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ومسارعتهم في امتثالها فلم يكن اجماعهم
على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك في امور
الدين لا يقال انهم لم ينازعوا واعرضوا عنها تقية لانا نقول
ان عليا رضي الله تعالى عنه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور
الدينية وفاطمة رضي الله تعالى عنها مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين رضي الله تعالى عنهما مع كونهما سبطي رسول الله وولداه
والعباس مع علو منصبه معه لما روي انه قال لعلي رضي الله عنه
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول عليه السلام

ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه
سل السيف قال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين
منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج
عليهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش فظهر انه لو كان
على امامة علي رضي الله تعالى عنه نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر
رضي الله تعالى عنه كيف وابو بكر رضي الله تعالى عنه كان شيخا كبيرا لا
ضعيفا لا ماله ولا شوكة ولا رجال فاين يتصور امتناع ال
المنازعة معه تقية قوله ثم عمر الفاروق اي الفارق بين
الحق والباطل برأيه الصائب عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما
الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق
فقال نتحاكم الى عمر رضي الله تعالى عنه فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه
قضى لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر رضي
للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل
واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد اي مات وقال هكذا
اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى

[illegible]

الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك الى
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فرق بين الحق
والباطل فسمى الفاروق قوله فان صيغة افعل موضوعة للزيادة
في معنى المصدر بوجه ما لا ثم ان يكون في جميع الوجوه او في جميع صفات
الفضائل من حيث المجموع وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات
في قوة النكرة فيكون مثل الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه
تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد
اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب قوله والذي
وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع
ما اورد عليه من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة
على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على
اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان
تطلق ذلك الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى
ان عليا افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه
ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة فلو كان
صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما لا الطبيعة
من حيث هي يصح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يبق معنى
للخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما في حاشية على شرح
التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب

لا الافضلية

لا الافضلية بالمعنى الذي توهم المورد اذ لا ينكر احد من اهل
السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من الفضائل بل في اكثر
الفضائل قوله والايمان في اللغة التصديق مأخوذ من الامن
كأنه آمن المصدق من التكذيب والمخالفة قوله هذا مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية
الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين
وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات المفترضة
دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون كلهم الى انه
مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين
عن الايمان ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتي
الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج
العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون
الايمان كلمتي الشهادة والقائلين بكونهما اجزاء منه كما ان المقصود
في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين
بكون الاعمال اجزاء منه قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول
اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو
الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي معرفة
الله تعالى والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام

سواء كان بعد التسليم والانقياد او لا يكون قوله وقس عليه الانسان
المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر
المشترك بين مجموع ما فيه وفي بنيته من الاجزاء التي لها مدخل
في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حيوته الا
ومنه ظهر سر ما قد سبق في بحث المعاد في كون زيد شخصا واحدا
محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى اخره بحسب العرف
والشرع ومواخذا بعد التبدلات الواردة عليه بالزم قبلها قوله
وهو بحث لفظي فان من يريد كون لفظ الايمان موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال
عنده حقيقة ومن لا يرى وصف الا للتصديق الذي هو سببها يكون
اطلاقه عليها مجازا عنده قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة
عنه بالكلية اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا عرفية له ولا
ولا مسببية عنه قوله واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر فانه
لفظا عن التسليم والانقياد ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب — اي الاسلام شرعية
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به هو الاسلام
والانقياد الظاهر قوله والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان
والاتيان بالشهادتين الخ وذلك لقوله عليه الصلوة والسلام حين
سأل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان

ويجب

ويحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قوله بما هو اوضح في العلم
وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه
بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى
بدانشنامه علائي دانش دو گونه است يكي دريافتن ودر
رسيدن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا
تصديق خوانند قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني
والانقياد القلبي فيخرج الانكار العنادي اذ لا تصديق بهذا
المعنى للكافر المعاند ضرورة كون الانكار للشيء منافيا التسليم
الباطني وانقياده القلبي وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار
اليه الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه قوله ويقرب منه ما قيل
التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهذا القيد
يميزه عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عنه
الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب
صدقه ضرورة من ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه
فلا يكون ايمانا شرعيا قوله وهم الذين اعتقدوا بقلبهم وبما الخ
الاسلام الخ اي لم يكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها
ككون الله عالما بعلم وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة
وككونه تعالى مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم
باسلامه فيها ولا الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولا التابعون فعلم ان

ان صحة دين الاسلام يتوقف على معرفة التي في تلك المسائل وان
للخلاف فيها ايضا وجها في حقيقة الاسلام **قوله** فضلا كان او قولا
بيانا لما يعلم منه نفي الصانع **قوله** وان كان الاجماع مستندا
الى القطع لا يثبت ايضا اه القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على
انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان
عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة
على الخطاء وهو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله
لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان
كل واحد منها وان كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواتر
قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس والمظالم قالوا شرط
صحة التوبة عن المظالم هو الخروج عن تلك المظلمة **قوله** وقد يقال
الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم
التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان
الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتاتى بدون رد المظالم **قوله** هو
واجب برأسه لا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى
بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد
الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر
كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى **قوله** وعند

ما ليس بشرط في حصول التوبة اما الاول فلما قال الآمدي
التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة الاتي
بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك
الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان
النادم اذا لم يصدق عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي
لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل
كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف
بالاستدامة حرج وهو منفي في الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة
ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة
ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من
الكفر ولا يجددون الايمان ولا يامرون به فكذا الحال في كل ذنب
وقعت التوبة عنه **قوله** لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر
للوجوب على ما تقرر في موضعه **قوله** والصحيح هو الثاني وذلك لان
التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات اذا اتى ببعضها دون بعض
ويكون الآتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية
للاتيان بالواجب هو كون الفعل حسنا واجبا **قوله** لان آحاد الصحابة
والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبه يثبت انه
لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد
فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى بعض اهل الاجتهاد

ثم بعون الله وحسن توفيقه وبلغ في اليوم الثاني من شهر ربيع
في تاريخ سنة ١٠٨٤
على يد الفقير الحقير المحتاج الى رحمة ربه الغني
حسين بن جعفر بن ... غفر الله له ولوالديه
غفر الله ذنوبه وستر عيوبه